

وَمِنْ لَدُنْكَ فَتَاوَى وَتَحْفِيزًا

بفضلہ تعالیٰ حکمت قدیمہ و جدیدہ سے متعلق و کچھ قابل دید مضامین
اور عقلی طریقہ سائنس و دین میں سید المرسلین صلی اللہ علیہ آلہ و اصحابہ میں

اعنی

CHECKED

CHECKED 1995

کتاب العقل



عالیجناب مولانا حافظ حاجی عارف اللہ رومی محمد انوار اللہ صاحب آبادی مکنی
بابتہام احقر العباد حکیم محمد و صدیقی بلغہ الامال الامانی

مطبعہ اسلامیہ لاہور پاکستان
شعبہ سید احمد علیہ السلام لاہور

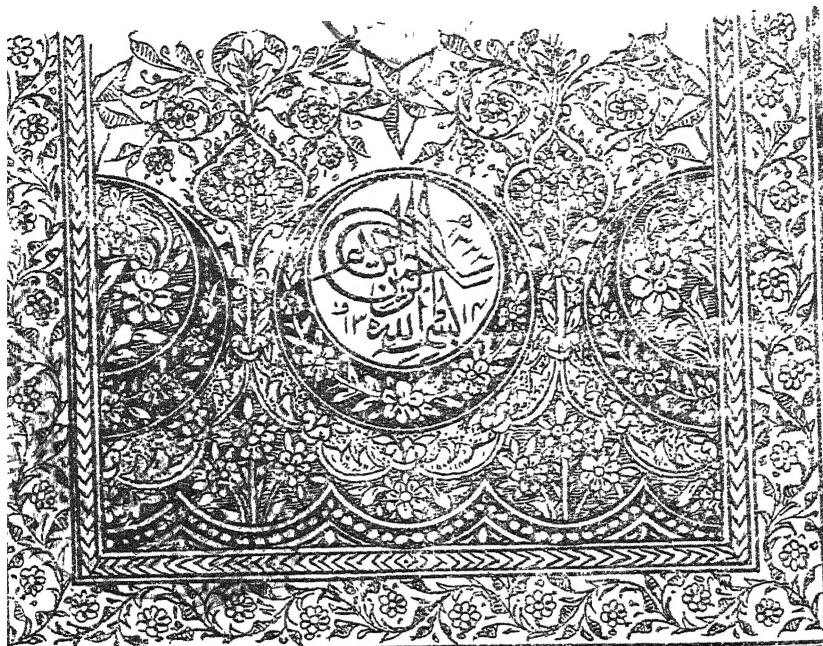
فہرست مضامین کتاب العقل

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱	دین عام عقلموں کے تابع نہیں ہو سکتا	۳۳	حکمت جدیدہ میں ہر چیز الٹی نظر آتی ہے
۲	معجزات سے غرض -	۴۱	طبیعت کو ہر کام کیلئے الہام ہوتا ہے
۹	عقل ان امور کا ادراک نہیں کر سکتی جو محسوسات سے متعلق نہیں -	۴۲	مناظرہ بھرے اور شنوا کا
=	مناظرہ بینا و نابینا	=	آواز کی حقیقت -
۱۰	رویت کی حقیقت -	۴۴	سامعہ کی حقیقت -
۱۳	نور کیا چیز ہے -	۴۶	آواز کی حقیقت میں بحث -
۱۵	عینک کی ضرورت اور کیفیت -	۵۳	حروف کی حقیقت -
۱۸	رنگ کیا چیز ہے -	۵۶	آواز کے متعلق ایک واقعہ -
=	محسوسات کی تعریف درست نہیں -	۶۰	آواز کی کلی یا جزئی ہونی کی پیچیدگی
۲۱	مبصر بصر میں کیونکر آ سکتی ہے -	۶۳	حروف سے متعلق اشکالات
۲۳	رویت کس طور سے ہوتی ہے -	۶۶	کلام کا حال -
۲۴	مذہب غریغ شعاع بصری میں بحث -	۶۸	کلام میں کتنی چیزوں کی ضرورت ہے
۲۵	مذہب انطباع مبصر میں بحث -	۷۰	آواز جو بھر ہے -
۳۱	حکمت جدیدہ کے مذہب البصار پر اعتراض	۷۲	آواز سے متعلق اشکالات -
		۷۸	غیر محسوس چیز سمجھ میں نہیں آ سکتی -

صفحہ نمبر	مضمون	صفحہ نمبر	مضمون
۸۱	نفس ناطقہ کیا چیز ہے۔	۱۱۰	دنیا طلبی کا بہ نام طریقہ۔
۸۳	علم کیا چیز ہے۔	۱۱۳	مادہ عالم۔
۸۵	حصول اشیا بانفسہا و بانسباہا۔	=	ابقیو فیلسوف کا حال۔
۹۰	نفس نہ اپنی ذات کو جانتا ہے	۱۱۴	یر قلیطس حکیم کا حال۔
=	نہ صفات کو۔	۱۱۵	تالیس فیلسوف کا حال۔
=	ایک آزادانہ تقریر۔	۱۱۶	ہیولی اور عقل۔
۹۸	آدمی میں عجائبات کا وجود	=	تالیس فیلسوف کا حال۔
۹۹	مزاج۔	=	سقراط حکیم کا حال۔
۱۰۰	عقل غیر محسوس پر ایمان لانے میں مجبور	۱۲۲	حق تعالیٰ کی صفات کا ادراک
=	بھی ہوا کرتی ہے۔	=	محکم نہیں۔
۱۰۱	عقل کو متوجہ کرانیکے اسباب۔	۱۲۳	لا یصدر عن الواحد الا الواحد۔
=	انکسفر اس حکیم کا حال۔	۱۲۵	وجود کی بحث۔
۱۰۲	فیثاغورس اور سقراط داؤد علیہ السلام	۱۲۵	وجود کی آزادانہ بحث۔
=	کے شاگرد تھے۔	۱۲۷	وجود بدیہی نہیں۔
۱۰۳	بوعلی سینا کی تقریر معراج کے باب میں۔	۱۲۸	کوئی چیز بدیہی نہیں۔
۱۰۵	اشیا کے اصل میں اختلاف۔	۱۳۲	بحث ماہیت۔
۱۰۶	بعض حکما کے حالات قابل دید۔	۱۳۵	وجود خارج میں بسیط ہے اور رابطہ
۱۰۷	فیثاغورث کی تدابیر۔	=	انتزاعی ہیں۔

صفحہ	مضمون	صفحہ	مضمون
۱۴۱	ثبوت الہی للشی فرج ثبوت ثبوت	۲۲۶	حکمت جدیدہ متعلقہ
۱۴۸	کلی طبعی -	۲۲۷	حس کی غلط بیان -
۱۵۴	جعل بسیط و مرکب -	۲۳۲	جزئی کا جزئی پر قیاس -
۱۶۷	بحث امکان -	۲۳۹	باد طوفانی -
۱۷۱	خارج مین وجود ہے یا نہیں -	۲۴۹	کشش زمین -
۱۸۳	وجود عین واجب ہے -	۲۵۲	خلات عقل باتین تقلید سے
۱۸۵	وجود کی حقیقت ایک ہی ہے -		مانتے ہیں -
۱۸۸	بحث تشکیک -	۲۶۳	ہوا کے دباؤ کا ابطال -
۱۹۴	وجود معلول نہیں -		آسمانوں کا وجود -
	وجود شخص واحد ہے -	۲۷۴	آسمان وزمین و کوکب -
۱۹۵	وجود کو خفس و فصل نہیں -	۲۸۰	نظام فینا غوری -
۱۹۷	وجود سبب ماہیت ہے -	۲۸۷	کشش زمین پر بحث -
۱۹۸	وجود اور اعراض مین تماثل -	۳۰۳	جزر و مد -
۲۰۳	جوہریت وجود و عرضیت ماہیت	۳۰۹	بخارات و بارش -
۲۱۱	صفات واجب -	۳۲۱	خاتمہ -
۲۲۰	حد و عقل اول -		





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى سَيِّدِنَا مُحَمَّدٍ وَآلِهِ وَاصْحَابِهِ أَجْمَعِينَ

بعد حمد و صلوٰۃ کے حضرات اہل ایمان کی خدمت میں گزارش ہے کہ اگرچہ زمانہ سابقہ میں بھی ہر شخص جملہ احکام شرعیہ کا پورے طور سے عامل نہ ہو گا اس لیے کہ باعتبار عمل کے ہر زمانہ میں خواص و عوام میں فرق رہا کیا ہے مگر نفس ایمان اور اعتقادی مسائل میں باہم کوئی فرق اور کسی قسم کا امتیاز نہ تھا اگر خاص لوگ باعتبار تفصیلی اعتقاد کے عوام الناس سے ممتاز ہوتے تو عوام الناس اس تفصیل کو اس اجمال میں داخل کر لیتے کہ جو کچھ خدائے تعالیٰ اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا ہے ہم نے سب پر ایمان لایا اور جب کبھی ادیان عالم معتد علیہ کسی مسئلہ کی نسبت کہہ دیتا کہ اس میں یہ اعتقاد چاہئے تو فوراً مان لیتے بخلاف اس زمانہ کے کہ علامہ تفصیر عمل کے اعتقادات میں بھی بہت کچھ فساد

آگیا ہے اور ہنوز یہ مرض رو بہ ترقی ہے۔ اصل نشا اس خرابی کا یہ ہے کہ اکثر
 طبیعتوں میں خود رائی اور خود پسندی آگئی ہے ہر ایک کو اپنی عقل پر ناز اور
 اپنی طبیعت پر اعتماد ہے اور یہ ذہن میں سمائی ہوئی ہے کہ کیسی ہی مشکل بات
 ہم سمجھ سکتے ہیں جسکا مطلب یہ ہے کہ جو بات اونکی سمجھ میں نہ آئے وہ خلاف
 واقع ہے چنانچہ اسی بنا پر جو بات قرآن و حدیث میں خلافِ عادت و دیگر ہیں
 اوسکو خلافِ عقل سمجھ کر کچھ نہ سمجھتا دلیل کر لیتے ہیں اور سخت آفت یہ ہے کہ ہمارے
 علما بھی بطور افتخار کے کہا کرتے ہیں کہ ہمارا دین عقل کے مطابق ہے
 جسکی وجہ سے ہر جاہل بلکہ احمق بات بات میں عقل لگانے پر مستعد ہو جاتا ہے
 یہ کوئی نہیں کہتا کہ دین جس عقل کے مطابق ہے وہ یہ معمولی عقل نہیں ہے
 جس نے دائرہ محسوسات سے پاؤں باہر نہ رکھا۔ اور یہ خیال کسیکو نہیں آتا
 کہ اگر یہ ضرور ہوتا کہ دین ہماری عقل کے مطابق ہوا اور وہ ضرورت صرف
 اس سے رفع ہو جاتی کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے اوسکو تاویل کر کے مطابق
 عقل کے بنالین تو ہمارا دین تو کیا کوئی دین ممتاز نہ رہتا کیونکہ کوئی بات
 ایسی نہوگی جسکی تاویل نہ ہو سکے جب سب تاویل پذیر ہوں تو جائز ہے کہ
 کوئی شخص ہر مسئلہ میں ایک قسم کا اعتقاد گہڑ لے اور جس دین میں اوس کے
 خلاف ہو تو اوسکی تاویل کر کے اپنے اعتقاد کے مطابق بنا لے اوس مجموعہ پر
 یہ بات صادق آسکے گی کہ وہ مجموعہ تمام ادیان کا مجموعہ ہے اور اسوقت
 یہ کہنا ممکن ہوگا کہ جمیع ادیان میں باہم کوئی مخالفت ہی نہیں سب ایک ہیں
 اور یہ لازم آئے گا کہ کوئی معین دین مبعوع نہ ہے بلکہ دین تابعِ اشخاص ہو جائے

حالانکہ یہ بات ایسی ظاہر البطلان ہے کہ کوئی دین والا اسپر راضی نہوگا کیونکہ جب تقلید اور پابندی نقل کی چھوڑ دیجائے اور عقل ہی پر مدار رہے تو کوئی چیز ہے جو عقل کو روک سکے اسلئے کہ آدمی کی طبیعت کا مقتضی ہے کہ جس چیز کی طرف توجہ ہوتی ہے اسکی حقیقت اور اسباب دلوازم وغیرہ کی دریافت کا شوق ہوتا ہے اور جب قدر عقل میں حدت و چالاکا ہوگی اسکو اپنی خوش سے کوئی نئی بات پیدا کرنا اچھا معلوم ہوگا اور ظاہر ہے کہ عقلوں میں تفارقات ہو کرتا ہے اس صورت میں بے انتہا اختلاف پیدا ہونگے۔

احکام اس خود رانی کا دین پر ایسا بڑا اثر پڑ رہا ہے کہ معاذ اللہ بے دینی بن رہی ہے اگرچہ کہ کہنے سے اس بلا کا دفع ہونا ممکن نہیں مگر چونکہ خیر خواہی کا مقتضی یہ ہے کہ جو حق بات ہو کہہ دیجائے چاہے کوئی ماننے یا نہ مانے۔ جب اہل اسلام کے نزدیک مسلم ہے کہ ہمارا دین وہی ہے جو قرآن و حدیث سے ثابت ہے تو قرآن و حدیث جو راہ بتلا میں اسی راہ پر عقل کو چلانا اور اس کے مطابق اعتقاد رکھنا لازم ہے کیونکہ تصدیق اوس چیز کی مطلوب ہوا کرتی ہے کہ جسکو عقل باور نہ کرے ورنہ اون امور کی تصدیق طلب کرنا جو مطابق عقل ہوں تحصیل حاصل ہے مثلاً کوئی کسی سے کہے کہ آفتاب روشن ہونیکی تصدیق کرو اور ادھر ایمان لاؤ تو یہ درخواست فضول سمجھی جائے گی اس سے معلوم ہوا کہ قرآن و حدیث میں معمولی عقلوں کے خلاف امور بھی ہیں اور اون سب کو بصدق دل ماننے اور تصدیق کر نیوالے کو مومن اور ایماندار کہتے ہیں جنکی تعریف میں حق تعالیٰ یُؤْمِنُونَ بِالْغَيْبِ فرماتا ہے

اور چونکہ خلاف عقل امور کی تصدیق کرنا نہایت سخت کام ہے کبھی ایسا بھی
 ہوتا ہے کہ کسی کے دباؤ یا اور کوئی وجہ سے آدمی سرسری طور پر مان لیتا ہے
 اور فی الحقیقت پوری تصدیق اور انکی نہیں ہوتی اسلئے حق تعالیٰ اہل ایمان کہ
 بھی ایمان لائیکے واسلئے امر فرماتا ہے چنانچہ ارشاد ہے **يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا**
إِنَّمَا بِاللَّهِ وَرَسُولِهِ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ مِنَّا رُسُورَاهُ وَالْكِتَابِ الَّذِي نَزَّلَ
مِّن قَبْلُ یعنی اے ایمان والو تصدیق کرو ایسا نہ کہ کہیں ظن ہی کو تصدیق سمجھ بیٹھو
 کیونکہ ظن سے کچھ نفع نہیں چنانچہ ارشاد ہے **إِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا**
 حاکم پر خلاف عقل امور کی تصدیق شافی ہو نیکی وجہ حق تعالیٰ نے اپنی فضل و کرم
 سے انبیاء علیہم السلام کو معجزے عنایت فرمائے تاکہ خوارقِ عادات کو جو سراسر
 مخالف ہیں دیکھ کر عقلیں مقہور ہوں اور یہ بات ثابت ہو جائے کہ حق تعالیٰ
 ہر چیز پر قادر ہے جو چاہتا ہے کر سکتا ہے جس طرح چاند کا دھڑکے ہو جانا۔
 ننگریوں کا بات کرنا۔ جانوروں کا سر بسجود ہونا۔ انکلیوں سے چشمہ جاری ہونا۔
 جھاڑوں کا مثل آدمیوں کے صرٹ بلانے سے آنا اور پہر اپنے مقام پر
 چلے جانا۔ ایک مشبہ خاک سے ایک بڑے لشکر کو ہر میت دینا وغیرہ وغیرہ
 امور جنکو معمولی عقل محال سمجھتی ہے جب بے تحلف ادنیٰ اشاروں سے واقع
 کر کے بتلا دئے گئے تو عقل کو خدا در رسول کی کسی بات میں تردد کا موقع نہ رہا
 کہ انکو خلاف واقع سمجھے کیونکہ جب ہزار ہا امور جن کا وقوع محال سمجھا جاتا
 ہے واقع ہو گئے تو یہ بھی منجملہ ادنیٰ باتوں کے ہونگے جنکا وقوع قدرت الہی سے
 کچھ بعید نہیں۔

الغرض ہر لوگ اپنے انصاف و حق پسند تھے اور منہن نے اپنی عقلوں کے
خدا و رسول کے کلام کو نہ آنکھیں مسٹر کر لیا تھا اور نہ جی لبیبوں پر اعتماد، غنا
مطالب نہ صرف نفسانیت سے اور مغلوب نہ مانا اور عزائم کو سحر قطار
صرف اس مزاج سے کہ محبت کو خلاف حادث امور کا ظہر ہوا یا ہو
سنا کہ سحر کیا عجز و کیا سحر سے چند عیشی چیزیں ہوا کرتے ہیں اور میں یا قدا
کہ ان کے آسمان پر نہ صرف دنیا کی کیسے سفہرات کے مقابلہ میں تو سحر و
عاجز ہو کر یہ کہتے تھے کہ یہ امور قدرت بشری سے خارج ہیں۔

انجمن جو لوگ انصاف پسند اور طالبِ راجد اب تھے اور منہن نے
خوب تحقیق کیں اور قرآن و آثار میں بخوبی غور کیا جب کسی قسم کا شک نہ رہا بصدق
دل ایمان لایا بلکہ بعد فکر ارشادات کے خود بخود تصدیق آگئی جیسے تجربہ
میں ہوا کرتا ہے۔ اور جو جوار و رنگ اس زمانہ میں سمجھا جاتا تھا مثلاً
خلاف عقل باقون کو مان لینا بوقرانی اور حماقت ہے اور ایک شخص خاص
مطیع و فرمان بردار مثل غلام بن جانا خلاف حمیت و حریت ہے سب کو
گوارا کیا اسکے بعد کہتے ہی خلاف عقل باتیں پیش ہوئیں فوراً مان لیا
معراج کا واقعہ دیکھ لیجئے کہ کس قدر حیرت انگیز تھا۔ ہزاروں سال کی مسافت
اور بڑے بڑے جہات طے کر کے چند دقیقہ نہیں واپس تشریف فرما ہونا
معمولی عقلوں کے اور اک سے کس قدر دور ہے مگر ان حضرات نے ذرا بھی
تامل نہ کیا اور بلا دریافت کیفیت فوراً قبول کر لیا پہراونکی اولاد اسکے
جانشین ہوئی اور اسی طریقہ آبائی کو انہوں نے بھی اختیار کیا ہر چند

او بخون نے کوئی معجزات نہیں دیکھے جس سے عقل مسخر ہوتی مگر اپنے اسلاف
 و آبا و اجداد کی عقل مند و حق پسندی پر اوند کو پورا بہرہ و ساتھ اوند کے
 دیکھے ہوئے واقعات کرائی العین پیش نظر تھے جس سے اوندکی عقلیں بھی ہند
 ہوئیں اور ایسا ہی دستور بھی ہے کہ جب آدمی کو کسی پر اعتماد ہوتا ہے تو
 اوس معتمد علیہ کے دیکھے اور سمجھے ہوئے معاملہ کو اپنی تحقیق پر مقدم رکھا کرتا
 خصوصاً وہ معاملہ جسکی تحقیق و تصدیق تخمیناً ایک لاکھ سے زیادہ عقل مند صحابہ
 نے کی ہو اور وہ بتواتر پایہ ثبوت کو پہنچا ہوا و سکی تکذیب کوئی عاقل کیونکر
 کر سکتا تھا کیونکہ ایک لاکھ سے زیادہ آدمیوں کا خبر دینا کوئی ایسی بات
 نہیں کہ کسی قسم کی عقل کو اوسکی تکذیب کا موقع مل سکے۔ سو چاس آدمی جب
 کسی چیز کی خبر دیتے ہیں تو اوسکا انکار نہیں ہو سکتا چہ جائیکہ لاکھ سے زیادہ
 آدمی مختلف ملکوں کے اپنے ایمان کی خبر دیں اور ایمان کے وہی معنی ہیں
 جو اوپر مذکور ہوئے۔ النفس اولاد خلف الصدق اصحاب کے نسل
 بعد نسل طریقہ آباؤی پر قائم رہے اور اوپر کوئی تہمت نہ لگائی اس اثنا میں
 تھوڑے لوگ ایسے بھی پیدا ہوئے کہ اپنے آبا و اجداد پر انھوں نے پورا
 بہرہ و سانکیا اور ہر ہر بات میں از سر نو تحقیق شروع کی جس سے وہ دولت
 ایمان جو بڑے بڑے معرکوں سے ہاتھ آئی تھی باقون باقون میں جانے لگی
 اور پھر اوس دشمن ایمان یعنی عقل ناتراشیدہ کو موقع مل گیا۔ اب وہ معجزہ
 کہاں جس سے اوسکی سرکوبی ہوتی اور وہ تاثیر انظار سراپا فیض رحمۃ اللعالمین
 صلی اللہ علیہ وسلم کہاں جس سے دل الصاف منزل تسکین پاتے بیچارہ

ایمان کو ایسی سبکیسی کی حالت میں عقل کے روزانہ حملوں سے سرچھپانا مشکل ہوا
 ظاہر ہے کہ جس رئیس کی یہ حالت ہو تو وہ اپنی ریاست میں کیا تصرف کر سکے
 اسوجہ سے ایمان کے آزادانہ تصرف میں فتور واقع ہو گیا اور وہ استقلال
 جو ہر بات کو بے کھٹکے ماننے پر دل کو مجبور کرتا تھا جاتا رہا اب بات بات
 میں محتاج ہے کہ اگر عقل کی اجازت ہو تو خدا اور رسول کے حکم کو نافذ کرے
 یعنی دل کو انہیں امور کے قبول کرنے پر مجبور کرے جسکے قبول کرنے کی
 اجازت عقل نے دی ہو غرض شیرازہ اوس یقین کا جو ایک زمانہ تک مستحکم
 تھا بوسیدہ ہو گیا اور غنیمت اوراق متفرق ہونے لگے یعنی جو کسی کے سمجھ میں
 آ گیا اوسکو تو بحال رکھا اور جو سمجھ میں نہ آیا اوسکو بے ضرورت سمجھ کر
 رشتہ تعلق ایمانی سے خارج کر دیا یعنی اوسکے معنی منطوق پر ایمان نہ لایا
 اور یہ کہہ دیا کہ مراد اوس سے وہ نہیں جو ظاہر سمجھ میں آتی ہے پہر جو جی جاہا
 تاویل کر کے کچھ نہ کچھ معنی بنا لئے اور اسکی کچھ پروا نہ کی کہ حق تعالیٰ نے
 اس باب میں کس قدر عتاب فرمایا ہے ارشاد ہوتا ہے **أَفَتُؤْمِنُونَ بِبَعْضِ
 الْكِتَابِ وَتَكْفُرُونَ بِبَعْضٍ فَمَا جَزَاءُ مَنْ يَفْعَلُ ذَلِكَ مِنْكُمْ الْآخِرَىٰ**
فِي الْحَيَاةِ الدُّنْيَا وَيَوْمَ الْقِيَامَةِ يُرَدُّونَ إِلَىٰ أَشَدِّ الْعَذَابِ ۚ وَمَا
لِللَّهِ بِغَافِلٍ عَمَّا تَعْمَلُونَ یعنی کیا تم تھوڑی کتاب پر ایمان لاتے ہو
 اور تھوڑی پر نہیں لاتے اسکی جزا یہی ہے کہ دنیا میں تم رسوا ہو گے اور
 قیامت میں سخت عذاب میں ڈالے جاؤ گے اور جو تم کرتے ہو اوس سے
 اللہ تعالیٰ غافل نہیں ہے۔ یہ نتیجہ ادسکا ہے کہ اپنے بزرگواروں پر الزام

کم عقل اور بے انصافی کا لنگا یا کیا ورنہ سٹے شدہ معاملہ کو از سر نو تازہ کرنا خود
کم عقلی اور بے انصافی کی دلیل ہے خصوصاً ایسے وقت میں کہ ایک جانب کا
بتیہ فحوت ہو جائے کیونکہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا تشریف فرما ہونا صرف
اسی غرض سے تھا کہ دونوں سے اوس معمولی فکروں کے تسلسلے کو جس میں ایک
عالم مبتلا تھا دور کر کے ایمان کی سلطنت قائم فرما دین چنانچہ بتیہ فحوت
معجزات عقل کو نہر میت دیکر ایمان کی سلطنت دل میں قائم فرمائی یا یوں
کہئے کہ ایمان مدعی ہے اور عقل مدعی علیہ اور بتیہ معجزات پہر بعد اس کے
کہ شہادت گواہان اور اعتراف مدعی علیہ کے مقدمہ فیصل ہو گیا اور شہود
منقود ہو گئے ایک زمانہ دراز کے بعد مدعی علیہ پر مقدمہ کا مرافعہ چاہے تو
عقلاً کیونکر اوسکی سماعت ہو سکے مگر کسی نے اسپر غور نہ کیا اور وہ مثل صادق
آگئی تنہا پیش قاضی ردی راضی آئی آخر عقل ہی کی چل گئی۔ اب اہل ایمان
بیچارہ ہجران ہیں نہ کوئی یقین ہے نہ مددگار نہ خصم کو قائل کرنیوالا کسی نے
ایسے موقع میں مقابلہ خصم کو مناسب نہ سمجھکر زائد عزالت کو اختیار کیا اس
خیال سے کہ وہی ذات شریعت دشمن جان در بغل موجود ہیں ایسا نہو کہ
خربوزہ کو دیکھکر خربوزہ رنگ بدلے۔ کسی نے جرأت کر کے طریقہ اسلام
کو عمل میں لایا اکثر لوگ ایمان کی طرف داری تو کر رہے ہیں مگر اوسے کے
دشمن جانی یعنی عقل سے مدد لیکر عقل سے مقابلہ کرتے ہیں اور یہ نہیں جانتے
کہ دشمن کی بتائی ہوئی رائے کا انجام کیا ہوا کرتا ہے خصوصاً جو دانا نہیں
کہیں دشمنوں کے جوق جوق بصورت دوست جنگ زرگری میں مشغول ہیں

تاکہ سادہ لوح اونکے اپنے سمجھک و ام میں آجائیں۔ غرض جدہر دیکھئے ایمان نشاد
 بنا ہوا ہے اور سر طرے اور سپر عقلی تیر انداز ایمان ہو رہی ہیں اور ہر طرف ایک
 تہلکہ مچا ہوا ہے کہ الامان۔ بڑی وجہ عقل کے سر اٹھانے کی یہی ہے کہ زمانہ
 معجزات جس سے اسکی سر کوئی ہوتی تھی دور ہو گیا اسوجہ سے وہ انا ولائی
 کے مقام میں ہے مگر یہ سب اس کے وناوی میں اب بھی اگر وہ علما جو ایمان
 کے طرفدار ہیں توجہ کریں تو اسکی قلعی کھل جائے اور معلوم ہو کہ وہ کتنا
 چل سکتی ہے۔ پھر جب وہ تھکے اور ثابت ہو جائے کہ وہ ہر جگہ چل نہیں
 تو وہ دعویٰ کہ جو چیز خلاف عقل ہے ماننے کے قابل نہیں خود بخود لغو ہو جائیگا
 اور یہ بات اہل انصاف پر ظاہر ہو جائے گی کہ خدا اور رسول کے قول کے
 مقابل عقل ناتواں شیدہ کو لانا بڑی حماقت ہے۔

اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ عقل کا تصرف اور ادراک صرف ان
 محسوسات ہی میں محدود ہے۔ گو برائے نام مقولات خارج محسوسات ہوں
 اسلئے کہ جب تک کوئی چیز محسوس یا وجدانی نہ ہو اسکا ادراک عقل پر گزرتی ہے
 اسکا ثبوت اس مناظرہ فرعتی سے انشاء اللہ تعالیٰ بخوبی ہو جائے گا۔

مادر زادنا بیٹا کا سوال۔ تم لوگ مجھے نابینا جو کہتے ہو تو کیا میل
 علم ٹھہرایا ہے یا اس کے کچھ اور معنی ہیں۔

بیٹا کا جواب۔ تم میں بصارت نہیں جس سے کوئی شے دیکھ سکو
 اسلئے نابینا کہتے ہیں اور ہم لوگ بیٹا ہیں اسلئے کہ بہت سے چیزیں دیکھتے ہیں
 جن میں سے ایک آفتاب ہے جسکا رنگ سیاہ ہے اور نہایت روشن ہے۔

نابینا۔ دیکھنا کیا چیز ہے اور کس چیز سے ہو سکتا ہے اور سیاہی اور روشنی کیا ہے۔

بینا۔ ایک خاص قسم کا جسم ہے جسکو آنکھ کہتے ہیں اس سے ایک خاص قسم کا ادراک ہوتا ہے اسی کو دیکھنا کہتے ہیں امتیاز تام اس جسم خاص کا دوسری اجسام سے دیکھنے پر موقوف ہے کیونکہ اگر اسکے اوصاف بیان کئے جائیں تو وہ کلی ہونگے اور اگر تم کو اس سے اپنے دریافت کر دے تو وہ چیزیں رہ جائیں گے جو رویتہ سے متعلق ہیں اور آنکھ کا مفہوم کلی اس قسم کا جو دوسرے کلیات سے ممتاز ہو ذہن نشین ہونیکے لئے جزئیات کا ادراک مقدم ہے ورنہ وہ کلی جو تمہارے ذہن میں بنے گی جمیع ماعداسے ممتاز نہوگی کیونکہ بہت سے محضات جو رویتہ سے متعلق ہیں وہ اس مفہوم کلی میں موجود نہ ہونگے۔

نابینا۔ یہ تو دور ہو گیا میں رویتہ کا ادراک پہنچتا ہوں اور وہ رویتہ ہی پر موقوف رکھا جاتا ہے۔

بینا۔ اس میں ہمارا قصور نہیں تم میں ایک ایسا نقص ہے کہ اس ادراک کی صلاحیت ہی نہیں۔

نابینا۔ اس سے صرف میرا الزام ہے تو میں مقصود ہے اسکا فیصلہ فلاں فلاں صاحب کریں گے۔ جو اعلیٰ درجہ کے عقلمند ہیں۔ غرض اس بنس عقلا جمع کر کے مگر سب اسی شسم کے نابینا انہوں نے پوچھا تم لوگ جو آسمانوں کی خبریں دیتے ہو کہ اوپر آفتاب اور مہتاب اور ستارے ہیں اور انکے اقسام کے حالات

بیان کیا کرتے ہو کیا وہ منقول ہیں یا اپنے فطرت سے یہ خبریں دیتے ہو۔
 جیسا۔ نہیں صاحب یہ سب ہمیں محسوس ہیں نقل کو اوسمیں کیا دخل۔
 تاہم یہاں جب تو تم کا فرہو گئے اسلئے کہ احادیث سے ثابت ہے کہ
 آسمان ایک پستو پر اس کی راہ ہے اور وہ کسی قسم سے محسوس نہیں ہوتے
 نہ زبان یا تم پہنچ سکتے نہ زبان نہ اسکی بوا آتی ہے نہ آواز یہی تو علم غیب ہے
 جو خاصہ حق تعالیٰ کا ہے کما قال اللہ تعالیٰ لَا يَعْلَمُ مَن فِي السَّمٰوٰتِ وَلَا فِي الْأَرْضِ
 الْغَيْبُ إِلَّا اللَّهُ اور حق تعالیٰ کی خصوصیات میں جو دخل دے وہ کافر ہے
 آسمانوں کا غائب ہونا نص قطعی سے ثابت ہے۔ کما قال تعالیٰ اِنِّیْ اَعْلَمُ
 سَكِيْنَتِ السَّمٰوٰتِ یعنی غائب آسمانوں کو میں جانتا ہوں۔

پہلے۔ غیب السموات کا ترجمہ تم نے غلط کیا شاہ عبدالقادر صاحب نے
 اسکا ترجمہ برا کیا ہے (مجھ کو معلوم ہیں پر دے آسمانوں کے)۔
 تاہم یہاں جناب دین کے معاملہ میں کسی کی تقلید نہیں شاہ عبدالقادر
 ہوں یا ان کے والد جنہوں نے اسکا ترجمہ نہان آسمان لکھا ہے۔ جو بات
 عقل کے خلاف ہو کیونکر مافی جا ئیگی دراصل ان صاحبوں کو وہو کا ہوا کہ
 غیب السموات کی اصناف کو اضافت تخصیص سمجھی حالانکہ وہ اضافت موضوع
 کی صفت کی طرف ہے جیسے جود قطیفہ میں پس غیب السموات بمعنی السموات
 الغائبہ ہوا۔

بیانا۔ اگر آسمان غائب ہوتے تو حق تعالیٰ یہ کیوں فرماتا الَّذِیْ خَلَقَ
 سَبْعَ سَمٰوٰتٍ طِبَاقًا مَا تَرٰی فِیْ خَلْقِ السَّمٰوٰتِ مِنْ تَفٰوُتٍ فَاَرٰجِعِ الْبَصَرَ

ہلکے مَن فُطُحُ ترجمہ جس نے سات آسمان پیدا کئے تہ پر تہ کیا دیکھتے ہو تم
رحمن کے بنائے میں فرق پہر دہر اگر نگاہ کر دیکھیں کیا دیکھتے ہو دراز۔

ما بینیا۔ نظر بصر اور رویت کیفیت قلبی کا نام ہے جس سے انخسار
ہوتا ہے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے فَبَيَّنَّا فِي الْأَرْضِ الْفُتُوحَ الْأَيُّمَ
كَانَ عَاقِبَةُ الْمُفْسِدِينَ ترجمہ زمین میں پہر کر دیکھو کہ کیا انجام ہوا جھٹلاؤ لو
ظاہر ہے کہ انجام کار کسی کا کسی حاسہ سے معلوم نہیں ہو سکتا۔ مطالب
آیہ شریفہ کا یہ ہے کہ جب تم سیاحت کرو گے اور ہر ہر مقام کے فساد کرنا
خبریں سنو گے تو تمہیں یقین ہو جائیگا کہ فساد کیا انجام برائے۔ اور حق تعالیٰ
فرماتا ہے أَلَمْ يَكُنْ لَكُمْ رَسُولٌ مِّنْكُمْ يَخْلُبُ أَعْيُنَ النَّاسِ وَيُرِيهِمْ
آيَاتِنَا وَلَهُمْ حُكْمٌ ظاہر ہو کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم اصحاب قبل سنے یا
میں پیدا بھی تھے تھے تو حاسہ سے اوسکا علم کیونکر ہو سکتا تھا۔ اور حق تعالیٰ فرماتا
وَرَبُّكُمْ يَنْظُرُ إِلَيْكَ وَلَا تَتَّبِعْ أَهْوَاءَ الَّذِينَ هُم بِبَصَرِكَ تَرْجَمُ آبُ دیکھتے ہیں
آپ کی طرف حالانکہ نہیں دیکھتے وہ۔ یعنی آپ سمجھتے ہو کہ وہ آپ کی طرف دل سے
متوجہ ہیں مگر فی الحقیقت اذکر کچھ توجہ نہیں دیتے اگر دیکھنا حاسہ کا مراد ہوتا
تو اثبات و نفی ایک ہی حالت میں کیونکر ہوتی۔

دوسری دلیل یہ کہ بصر کا لفظ جہاں قرآن شریف میں وارد ہے
اوس سے دلیلین مراد ہیں پہر و بالکل کسی حاسہ سے کیا خصوصیت بلکہ دلیل
قائم کرنا اوسکا سمجھنا اور یقین کرنا دل سے متعلق ہے۔

الحاصل ان آیات سے ثابت ہے کہ رویت نظر اور بصر کیفیت

قلبیہ کا نام ہے اس صورت میں آیہ شریفہ **فَأَنبَحُ الْبَصَرِ** سے یہ ارشاد ہوتا ہے کہ عقلی طور پر کر رہا استدلال کیجئے جب بھی آسمانوں میں کچھ نقص نہ نکلے گا
 مینا خیر نظر۔ پھر زور و دیر کے معنی تو اس میں آواہین کر کے اپنے
 مقصود کے موافق بنالیا۔ پھر یہ کہ یہ جامعہ ہے اور اس کی تخلیق
 سے کیا غرض جسکی نسبت ہم نے اشارہ فرمایا ہے **وَنَجْعَلُ الْفُطْرَانِ وَالْمُؤَكَّرِ**
ثَابِتًا۔ اور یہ مراد دو چیزیں تھیں۔ پہلی وہ انسان کے دل میں
 ایمان کی حالت میں ہوتی ہے۔ ثانی وہ کہ ظاہر میں مینا خیر ارشاد ہے **اللَّهُ وَالَّذِينَ**
أَنبَحُوا۔ اور اس کے معنی یہ ہیں کہ اللہ اور ان کے پیروں کے پاس ہر کام پتہ چلا ہو
 اور ان کو ان کا کام پتہ چلا ہو۔ اور ان کو ان کے پیروں سے اجالہ نہ ہو۔ اگر کوئی کسی
 سے سچا معلوم کرے کہ کھانا کھائے اور پانی پئے تو کہہ کہ ان کو اور میں کا رومین
 سے پتہ چلا ہو اور میں کو معلوم ہو کہ نور وہی ہے جو میں نے اپنے دل کے قلب کی حالت میں
 اور اکثر قرآن شریف کہ میں نے نور فرمایا ہے **كَمَا قَالَ وَأَنزَلْنَا إِلَيْكُمْ**
نُورًا قَبِيضًا مَّا تَرَىٰ جَهَنَّمَ۔ اور اگر وہ دشمنی اور اگر وہ اس کے
 نور کوئی چیز ہے تو اسکی حقیقت کیا ہے۔

مینا۔ جہاں کہتے ہیں کہ نور اجسام صغیرین و جسم یعنی۔۔۔ جدا ہو کر
 جسم مضی ہو گرتے ہیں اسلئے کہ آفتاب وغیرہ سے دے اترتے ہیں اور ظاہر ہے
 کہ اترنے والی چیز متحرک ہے اور نیز مضی کی حرکت کے ساتھ روشنی کی بھی
 حرکت ہوتی ہے جیسے چراغ وغیرہ کو حرکت دیجئے تو روشنی بھی متحرک ہوتی ہو
 اور انعکاس کے وقت بھی روشنی کو حرکت ہوتی ہے۔

احمال کسی طرح سے روشنی کی حرکت ثابت ہے اور جو چیز متحرک ہو وہ جسم ہے۔

نابینا۔ لوگ کہتے ہیں کہ صبح صادق آفتاب کی روشنی ہے کیا درست آفتاب اور پر رہتا ہے جو روشنی اترتی ہے۔ مشہور تو یہ ہے کہ آفتاب اس روشنی کے نیچے رہتا ہے۔ اور بالبع حرکت کا جواب متکلمین یہ دیتے ہیں کہ روشنی کی حرکت کا صرف وہم ہے دراصل حدوث روشنی کا جسم مقابل ہونا ایک وضع خاص پر موقوف ہے جب ماضی اور مستقبل میں مقابلہ و محافات وضع خاص پر متحقق ہوتی ہے تو روشنی پڑتی ہے اور اس وضع کے زائل ہونے سے روشنی بھی زائل ہو جاتی ہے۔ لیکن دیکھنے والے کو گمان ہوتا ہے کہ روشنی منتقل ہو رہی ہے اور حرکت کر رہی ہے حالانکہ وہ ان حرکت نہیں بلکہ ایک جگہ سے زوال اور دوسری جگہ میں حدوث ہو رہا ہے۔

ایک طرح انکسار کی صورت میں جب شرط حدوث پائے جاتے ہیں یعنی جسم متوسط اور دوسرے جسم میں محاذات وغیرہ متحقق ہوتی ہے تو اس وجہ سے کہ وہ متوسط اب ماضی ہو گیا اور اس کے مقابل کا جسم بھی روشن ہو جاتا، نہ یہ کہ اصل ماضی کی روشنی متوسط پر جا کر وہاں سے حرکت کرتی اور دوسرے جسم پر پڑتی ہے۔ اگر حرکت کے لئے اسی قدر کافی ہے کہ ماضی کی محاذات بدلنے سے روشنی کی حرکت محسوس ہو تو چاہئے کہ سایہ کو بھی متحرک کہیں اس لئے کہ جب آدمی حرکت کرتا ہے تو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس کا سایہ بھی حرکت کر رہا ہے پھر اس قاعدہ سے کہ ہر متحرک جسم ہے تو سایہ کو بھی جسم کہئے

حالانکہ اسکا کوئی قائل نہیں۔ اگر سایہ کی حرکت کا یہ جواب دیا جائے کہ وہ ایک جگہ سے زائل ہوتا ہے اور دوسری جگہ سے حادث ہوتا ہے تو نور میں بھی وہی جواب ہوگا۔ غرض نور کی حرکت ثابت نہیں ہو سکتی جس سے اوسکی جسمیت کا ثبوت ہو۔ پھر اگر نور اجسام صغار کا نام ہے تو چاہئے کہ وہ محسوس ہوں حالانکہ دیکھنے والے بھی اونکو محسوس نہیں کہتے۔ اور اگر محسوس ہوں تو چاہئے کہ جس قدر نور زیادہ ہو اوسکے ماتحت کی اشیا زیادہ پوشیدہ ہوں اسلئے کہ زیادتی نور زیادتی اجزا پر دلیل ہے اور زیادتی اجزا سے جسامت اور ضخامت ایک ایسی چیز کی بڑھیکی جو مرئی اور بصارت میں حائل ہو۔ اور جس قدر نور کم ہوگا جسامت اون اجزا کی کم ہوگی اور مرئی زیادہ تر نمایان ہوگی کیونکہ اس صورت میں حائل رقیق ہے۔

بیٹا۔ یہ شان رنگین و کثیف اجسام کی ہے کہ ماتحت کو ڈھانپ لیں شفا میں یہ بات نہیں ہوتی بلکہ وہ ماتحت کو پورے طور سے ظاہر کرتا ہے اسوجہ سے عینک بلور وغیرہ جسم شفاف سے بنتے ہیں تاکہ ضعیف البصر کو باریک اشیا و بخوبی ظاہر ہوں۔

نابینا۔ اہل حکمت جدیدہ کہتے ہیں کہ جو چیز آنکھوں کے سامنے آتی ہو اوسکی صورت شعاعوں کے واسطے سے عر دمک کی راہ سے رطوبات جلیہ و غیرہ پر پھینچتی ہے۔ مردمک اوس مقام کا نام ہے جہاں مردم خیم ہے روشنی اسی مقام سے آنکھ میں جاتی ہے یہ مقام چھوٹا بڑا ہوتا رہتا ہے اگر چند منٹ تاریکی میں بیٹھیں تو مردمک پھیل جائیگی اور غیبیہ یعنی مقام سایہ

چشم سمٹ جائے گا ایسوجے اگر یکایک روشنی ادسوقت سامنے آجائے
تو اذیت ہوتی ہے اسلئے کہ مرد یک کشادہ ہونے کی وجہ سے نور اسقدر نہ
جاتا ہے کہ آدمی اسکا متحمل نہیں ہو سکتا۔

غرض۔ صورت مرئی مرد یک کی راہ سے رطوبتہ پر بھنکڑ منعکس
ہوتی ہے جس طرح آئینہ سے شدا عین منعکس ہوتی ہیں پھر یہ دھنکب پر
وہ تصویر برسم ہوتی ہے یہ پودہ گویا مرئیات کی تصویر کے واسطے بجائے
وصلی بنایا گیا ہے۔ جب ضعف و پیری وغیرہ سے آنکھوں کی روشنی کم
ہو جاتی ہے تو اس تصویر پر کسی قدر تاریکی آجاتی ہے اس تاریکی کو
دفع کرنے کیلئے عینک درکار ہے جسکے ذریعہ سے خارجی نور نقطہ عدل پر
جمع کر کے وہاں پہنچایا جاتا ہے اسطورے کہ اگر آنکھیں چٹھی ہوں جسکی مشا
یہ ہے کہ باریک چیز نزدیک سے برابر نہ نظر آئے تو محدب آئینوں کی
عینک بنائی جاتی ہے اور اسکا انحداب اسقدر رکھا جاتا ہے کہ جو روشنی
خارجی مرئی خارجی سے منعکس ہو مرکز عدل پر جمع ہو کر شبکیہ پر آسانی پہنچے
اسی وجہ سے سب عینکیں ایک درجہ کی نہیں ہوتیں اور اگر آنکھیں محدب
ہوں جسکی علامت یہ ہے کہ باریک چیز دوسے برابر نہ نظر آئے تو عینک
مقعر بنائی جاتی۔ غرض انحداب اور تقعر آئینہ کا مخالف مخالف انحداب اور

نیز قاعدہ۔ ستہ شمسیہ میں جو ترجمہ دیوری ریٹ جالس ڈاکٹر کی کتاب کا ہو لکھا ہے کہ
عینک دور بین اور کلاہین سے بیشتر نکلی ہے سلوسین اراٹوس جو ایک امیر فلوراس کا
تھا موجد عینک کا ہے انتقال اسکا ستہ ہجری میں ہوا دسکی قبر پر یہ کیفیت لکھی ہوئی ہے
مگر اکثر کا قول یہ ہے کہ الاذن ڈاکٹر اسکا موجد ہے جو سچاں محال اسکے بیشتر گزرا۔

تقریر ختم ہوتا ہے جس سے جبر و نقصان ہو کر اس مناسبت کے ساتھ روشنی مرئی کی آنکھ میں جائے کہ اس تصویر پر چرکے حاصل یہ کہ نفس شفاف کا یہ خاصہ نہیں کہ اپنے ماتحت کو غلا بہر کے در نہ چاہئے کہ صلب آنکھ والا بھی محذب عینک سے دیکھ سکے۔

نور کے جسم نہونے پر ایک دلیل یہ ہے کہ اگر جسم ہوتا تو اس کی حرکت یا ارادی ہوتی یا قسری یا طبعی حالانکہ تینوں حرکتیں باطل ہیں حرکت ارادی نہ ہونا ظاہر ہے۔ رہی طبعی وہ اسوجہ سے نہیں کہ حرکت طبعی ایک جہت میں ہوتی ہے اور نور بر تقدیر فرض حرکت ہر جہت میں حرکت کرتا ہے۔ اور یہ مشاہدہ ہے کہ جس قدر نور دھوپ وغیرہ روشنی آتی ہے اسکو بند کر دیں تو فوراً تاریکی ہو جاتی ہے اجسام صناعہ کا اس قدر جلدی سے فنا ہو جانا خلافت عقل ہے اور حرکت قسری بھی نہیں اسلئے کہ جہان حرکت طبعی ہوگی وہیں قسری بھی ہوا کرتی ہے جو مخالف طبع ہو۔ غرض کیسطح نور جسم یا اجزائے جمیہ سے ہونہیں سکتا۔ اور اس نور کو عرض نہیں کہہ سکتے اسلئے کہ وہ آفتاب سے مستقل ہو کر زمین تک پہنچتا ہے اور اعراض کا انتقال محال ہے اور سوائے جسم کے وہ کسی قسم کا جوہر نہیں اسلئے کہ جوہر منحصر ہے ہیولے اور صورت اور عقل اور نفوس میں اور یہ تو ظاہر ہے کہ واجب الوجود نہیں اس صورت میں وہ (موجودات) کی کسی قسم میں نہوا اور جو چیز (موجودات) سے خارج ہو وہ موجود نہیں اس سے ثابت ہوا کہ نور کوئی موجود خارجی چیز نہیں البتہ ایک قسم کی کیفیت انکشافیہ قلبیہ کا نام ہے جب کاشیوت میں اپنے وجدان میں پاتا ہوں۔

بیٹا۔ خیر یہ بھی صحیح الوان یعنی رنگوں کی نسبت کیا کہو گے اور نکالو اور رک

بصارت ہی سے ہوتا ہے۔

نبیائے انان کے معنی اقسام ہیں چنانچہ حدیث شریف میں ہے۔ توخذ فی البرنی
من البرنی وفي اللون من اللون۔ یعنی صدقہ چھو ہار و نکاح برنی سے (جو ایک قسم کی
کچھو رہے) برنی لیا جائے اور ہر قسم سے اوسی قسم کا لیا جائے۔ اس سے ظاہر
ہے کہ لون بمعنی قسم ہے اور یہ تو مشہور ہے کہ اقسام کے کہانوں کو الوان نعمت
کہا کرتے ہیں۔ جناب من تلون طبع میں آپ کیا کہئے گا کیا طبیعت میں بھی کوئی رنگ
ہوا کرتا ہے۔ اگر اسکی حقیقت سوائے حقیقت رنگ کے کوئی اور ہے تو اس کی
تعریف کیجئے۔

نبیاء عبدالحکیم سیالکوٹی ج نے حاشیہ مواقف میں لکھا ہے کہ شیخ نے
رنگ کی تفسیر یون کی ہے کہ وہ ایک ایسی کیفیت ہے کہ جسکا کمال روشنی سے ہوتا
اور اسکی شان یہ ہے کہ اس کیفیت والا جسم اگر کسی اور جسم اور مضی میں جا
ہو تو مضی کو اس دوسرے جسم میں فعل کرنے سے مانع ہوگا مگر صاحب مواقف نے
لکھا ہے کہ سبب کمال ظہور کے اسکی تعریف ممکن نہیں شارج مواقف نے لکھا ہے
کہ محققین کے نزدیک تعریف محسوسات کی قول شارج سے درست نہیں اسلئے کہ
اسکی تعریف اگر ہوگی تو اضافات اور اعتبارات لازمہ سے ہوگی جس سے
حقائق اسطور سے معلوم نہیں ہو سکتے جس طرح احساس سے معلوم ہوتے ہیں اس
صورت میں اگر جزئیات کی تعریف خصائص و اشار سے کی جائے تو اس سے
صرف ماعدائے امتیاز ہوگا نہ تصور ماہیت۔

علامہ چلیسی ج نے حاشیہ شرح مواقف میں اسکا م یہ بتایا ہے کہ جبئیات

کا احساس ہوتا ہے تو نفس میں معرفت کلی کی ایسی استعداد پیدا ہوتی ہے کہ تعریف
 وہ معرفت پیدا نہ ہو سکے پہر مبدی فیاض اوس معرفت کا افاضہ اوس پر فرماتا ہے
 اسوجہ سے کہا جاتا ہے کہ جس عام کے افراد محسوس ہوں اوسکا ادراک خاص سے
 زیادہ ہوگا خواہ وہ عام اوس خاص کی ذاتی ہو یا تنہوا سئلے کہ کثرت احساس افراد
 کی وجہ سے پوری استعداد حاصل ہوگی جس پر زیادہ فیضان مرتب ہوگا۔
 اور علامہ سیالکوٹی رح نے لکھا ہے کہ محسوسات سے جب تشخصات خارج
 حذف کئے جاتے ہیں تو ذہن میں اجالا تصور بالکنہ اوس محسوس کا ہو جاتا ہے
 اور اگر اوس محسوس کی تعریف کرین تو وہ سوائے رسم کے نہوگی اسلئے کہ ماہیات حقیقیہ
 کی ذاتیات پر اطلاع نہیں اور رسم سے جو علم ہوتا ہے وہ علم بالوجہ ہوگا
 خلاصہ یہ کہ محسوسات کی تعریف سے علم بالوجہ ہوگا اور احساس سے علم بالکنہ اور
 چونکہ رنگ محسوس و بدیہی ہے اوسکی تعریف ممکن نہیں۔ یہاں یہ امر قابل
 غور ہے کہ جب احساس جزئیات کے بعد فیضان معرفت کا ہوتا ہے اور غنث
 مشخصات کے بعد تصور بالکنہ تو ضرور ہے کہ ذہن میں ماہیت اوس محسوسات
 کی موجود ہوگی ورنہ دعویٰ معرفت اور تصور بالکنہ کا باطل ہے۔ جب حقیقہ اوسکی
 ذہن میں آگئی اور قطعی طور پر عقل فعال کی توجہ سے آسانی اجالا معلوم ہوگئی
 تو خدا اوسکی تبتلانے میں کونسی کسر رہی اسلئے کہ اجال و تفصیل میں صرف فرق اعتباری
 ہے پس معرفت فقط لحاظ معرفت کا مفید ہوگا جو مستلزم بدایت ہے۔ پس نفی نہیں بھی
 خدا و نہیں الفاظ کا نام ہوگا جو اس حاصل فی الذہن کے اجزائے لطیفہ پر
 دال ہوں۔ اگر الفاظ مساعدت نہ کرین تو ادبین محسوسات کی کیا خصوصیت ہوگی

کی حد بطریق اولیٰ نہ ہونا چاہئے حالانکہ معقولات کی حد ہونے میں کسی کو کلام نہیں
اور اگر نفس محسوسیتہ مانع ہے تو بعد حذف مشخصات کے وہ محسوس نہیں اسلئے
کہ حاسہ جمعی تک متعلق ہے کہ مشخصات موجود ہوں پہر جب اس سے ترقی
ہو گئی اور وہ چیز خیال میں گئی پہر عقل میں تو مانع اٹھ گیا اب چاہئے کہ مثل اور
معقولات کے اسکی بھی حد بیان کی جائے۔ پہر اسکا کیا مطلب کہ محسوسات کی
حد نہیں ہو سکتی۔

نابینا۔ چونکہ اکثر لوگوں کی زبانی رنگوں کے اقسام اور نام اور انکی توفیق
سنی جاتی ہیں اسلئے مجھے نہایت شوق اور تمنا ہے کہ رنگ کی حقیقتہ اور اسکے
ہر قسم کی ماہیت اور جو جو فرق اور ماہ الامیاز قسموں میں ہے معلوم کروں اور
اپنے جب اسکو بدیہی بتلایا تو مجھے اب تو پوری توقع ہو گئی کہ بہت جلد سمجھ لوں گا
کیونکہ بفضلہ تعالیٰ میری عقل میں کوئی فتور نہیں جو بات سننا ہوں فوراً سمجھ
جاتا ہوں۔ ہر چند بقول آپ کے بصارت مجھ میں نہیں ہے مگر آپ جو بات تو ہیں
کہ حق تعالیٰ نے عقل اسی واسطے دی ہے کہ جہاں حواس نہ چل سکیں اس سے
کام لیا جائے۔ اب تک میں بہت سوچا کہ رنگ گرم ہے یا سرد شیرین ہے یا تلخ زہر
یا سخت بدبودار ہے یا خوشبودار کچھ سمجھ میں نہ آیا کیونکہ جہاں رنگ کا پتا دیا جاتا
وہاں میں اپنے چاروں حواس کو استعمال میں لاتا ہوں اور وہ بفضلہ تعالیٰ
برابر کام دیتے ہیں اس سے میں یہ سمجھ رکھا تھا کہ وہ ایک عام کلی ہے جس کے
انواع حواس اربعہ سے متعلق و محسوس ہیں مگر آپ لوگ اسکو بھی خلاف واقع
بتاتے ہیں۔ اب میں حیران ہوں کہ جو چیز محسوس نہیں اسکی کیا کیفیت ہوگی۔

ہر چند میں اپنے دل کو سمجھاتا ہوں کہ جب ہزار ہا آدمی اس کے موجود ہونے بلکہ
 محسوس ہونے کی خبر دیتے ہیں تو وہ کوئی چیز ضرور ہے مگر عقل قبول نہیں کرتی اس
 یہ تو آپ بھی جانتے ہیں کہ جس بات کو عقل نہ مانے اس کو ہرگز نہیں مان سکتے۔
 جناب اب آپ جو چاہیں کہیں رنگ کے وجود کو بندہ تو ہرگز نہ مانتا جب تک
 آپ اس کا عقلی طور سے ثابت نہ کر دیں۔ اب یہ بتائیے کہ شیخ نے اس کو کیفیت
 جو کہا ہے اس کا ادراک ان حواس اربعہ میں سے کس سے متعلق ہے اگر کوئی
 پانچواں حاسہ آپ بتلائیں تو یہ نہ ہو سیکے گا جب تک عقلی طور سے وہ ثابت نہ ہو۔
 اگر آپ یہ کہیں کہ وہ حاسہ ہم میں موجود ہے تو وہ مصداقہ علی المطلوب ہے جو
 شان عقل سے بعید اس لئے کہ میں آپ کے اس دعویٰ کی دلیل چاہتا ہوں کہ وہ جس
 آپ میں ہے۔ یہ بات معقول بلکہ محسوس ہے کہ ہر ادراک وجود الٰہی الملک
 پر ہے چنانچہ شارح مقاصد نے تصریح کی ہے کہ جب تک ذہن میں کوئی چیز نہ آ
 ادراک نہیں ہو سکتا اسی وجہ سے کہ وجود معلوم کا مد رک کے پاس جاتے۔
 اب بتائیے کہ دور کی چیز کا وجود اس حاسہ بصری کیلئے کیونکر ہو
 اگر بطور حصول اشیا با نفضہ یا با شبا جا ہو تو وہ علم ہے جس کا وجود ذہن
 میں ہے اوس میں بصارت والوں کی کوئی خصوصیت نہیں احساس میں تو محسوس
 کا وجود نفس حاسہ ہی میں چاہئے جیسے مسموع مذوق ملموس مشموم میں ہوا کرتا ہے
 یعنی نفس حواس ان اشیا کے جزئیہ کے ساتھ خود ملا نہیں ہوتے ہیں۔ اور البصار
 میں آپ کہتے ہیں کہ باوجود دور رہنے کے مرنی محسوس ہوتی ہے سو یہ غلط ہے
 البتہ یہ بات علم کلی میں ہوا کرتی ہے اگر آپ کہیں گے کہ غطر وغیرہ مشمومات بھی

دور سے محسوس ہوتے ہیں تو وہ جواب نہیں ہو سکتا بلکہ اگر اسی مسئلہ میں آپ غور کریں تو ہماری ہی دلیل کو اس سے قوت ہوگی اسلئے کہ حکمانے جب دیکھا کہ محسوس حاسہ کے پاس ہونا چاہئے اور مشمومات دور سے محسوس ہوتے ہیں تو اس استبعاد کے دور ہونیکے لئے بعضوں نے یہ سوچا کہ اس کے نہایت چھوٹے چھوٹے اجزاء علیحدہ ہو کر حاسہ میں آتے ہیں۔ بعضوں نے کہا کہ ہوا اس کی بو کے ساتھ تکلیف ہوتی ہے اور تبدیلیج وہ کیفیت حاسہ سے ملا لیں ہوتی ہے۔ پہر ادنیٰ اعتراض ہو کہ اس میں انتقال غرض کا لازم آتا ہے جو محال ہے۔ انہوں نے اس کا جواب یہ دیا کہ ہر ہر جز ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اور مبداء فیاض سے کیفیت کا وجود ابتداءً فائض ہوتا ہے۔ ہر چیز اس جو ایک تکلف ظاہر ہے مگر اس کو انہوں نے گوارا کیا صرف اس وجہ سے کہ محسوس حاسہ سے دور ہونا بالکل قرین قیاس نہیں اب آپ کہئے کہ مبصر بصارت سے دور ہونے کو عقل کیونکر باور کرے گی۔

الحاصل کچھ تو آپ کی دلائل کے ضعف سے اور کچھ اپنی دلائل کی قوت سے مجھے یقین ہو گیا کہ رنگ کا وجود نہیں۔ مگر کسی قدر اس کا کھٹکا لگا رہتا ہے کہ تانبہ شد چیز کے مردم نگوید چیز یا۔ آخر بات کیا ہے کہ ایک عالم اس غلطی میں پڑا ہوا ہے سوائے اس کے کوئی بات سمجھ میں نہیں آئی کہ وہ جس کی غلطی ہے۔ مگر واقعہ میں اس کا کوئی سبب اور منشا ہو گا جیسے لوگ کہتے ہیں کہ سراب محسوس ہے اور فی الواقع اس کا وجود نہیں۔ تلاش و تتبع سے آخر وہی بات ثابت ہوئی چنانچہ صاحب موافق نے شیخ العقلاء ابو علی سینا اور دوسرے حکما کا قول نقل کیا ہے

کہ رنگ کوئی موجود چیز نہیں بلکہ جسم میں صرف صلاحیت ہے کہ جب اس پر روشنی پڑے تو کوئی معین رنگ نظر آجائے۔ دیکھ لیجئے۔ بوعلی اور دوسرے حکما جو اعلیٰ درجہ کے عقلا تھے غلطی پر مطلع ہو کر رنگ کے وجود سے صاف انکار کر گئے اگر آپ کو بھی کچھ عقل ہے تو او کی تقلید کیجئے اور آئندہ رنگ کا بھی نام نہ لیجئے۔

بِنَا اِنَّ اللّٰهَ وَاَنَا اِلَيْهِ رَاجِعُونَ حق تعالیٰ سچ فرماتا ہے مَنْ كَانَ فِيْ هٰذِهِ اَعْمٰی فَاِنَّهُ فِی الْاٰخِرَةِ اَعْمٰی۔ جناب اب تو ہم ہار گئے اور آپ نے اپنی عقل کے زور سے ہم سب کو تھکا دیا جب قرآن وحدیث کو آپ اپنے طور پر بنا لیتے ہیں اور خدا و رسول کے کلام کی آپ کے پاس یہ قدر ہوتی تو ہماری بات کس شمار میں ہمارا کام کھدینا تھا سو کھدیا اور حق صحبت ادا کر دیا۔

نابینا۔ اسکو جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ رویت کس طور سے ہوتی ہے
ہٹیا۔ طبعیین کہتے ہیں اور یہی مذہب ارسطو اور شیخ وغیرہ کا ہے کہ بواسطہ ہوائے شفاف کے مرنی کی شیخ رطوبت جلد یہ مین منطبع ہوتی ہے جو صفاً وجلا میں مثل برف کے ہے کیفیت اسکی یہ ہے کہ رویتہ کے وقت ایک شکل مخروطی موہوم ہوائے شفاف سے بنتی ہے جس کا سرحدۃ چشم کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ سطح مرنی پر جو وترزاویہ مخروط کا ہوتا ہے اس زاویہ میں شیخ مرنی کی منطبع ہوتی ہے اور وہی محسوس یعنی مبصر ہے نہ وہ اصل شے جس پر وترزاویہ کا واقع ہے۔ اور ریاضیین کا قول ہے کہ آنکھ سے جسم شعاعی مخروطی شکل نکلتا ہے جسکا راس مرکز بصر کے پاس ہوتا ہے اور قاعدہ مبصر پر اور اشراقیین کہتے ہیں

کہ ابصار علم حضوری ہے۔

نمایا۔ مذہب خروج شعاع پر۔ جو نور آنکھ سے نکلتا ہے اگر جسم ہے تو چاہے
کہ ہوا اپنے کے وقت مشوش ہو جائے اور کوئی چیز برابر نظر نہ آئے۔ اور اسلئے
تو کبھی نظر نہ آنا چاہئے اسلئے کہ آسمانوں سے جسم کا نفوذ کر جانا محال ہے اسلئے
کہ آسمانوں میں مسامات نہیں۔ پہری بات خلافت عقل ہے کہ مجھ کی آنکھ سے
آنا جسم بیکے کہ نصف کرہ عالم کو محیط ہو جائے مجھ تو کیا آدمی بلکہ ناتی اگر تین
اجسام شعاعیہ ہو جائیں تو بھی نصف کرہ کو ڈھانپ نہیں سکتے۔

پھر اوس نور کی حرکت یا ارادی ہوگی یا طبعی یا قسری ظاہر ہے کہ
ارادی نہیں۔ اور طبعی بھی نہیں ہو سکتی اسلئے کہ طبعی ہو تو چاہئے کہ ایک جہت
کی طرف ہو۔ اور قسری بھی نہیں اسلئے کہ قسری کا وجود وہیں ہوتا ہے جہاں طبعی ہو
جب یہ تینوں حرکتیں نہ ہوں تو نور کا آنکھوں سے نکلنا اور حرکت کرنا محال ہے
اور اگر وہ نور عرض ہے تو اس کا انتقال آنکھ سے محال ہے

کیونکہ عرض متقل اور متحرک نہیں ہو سکتا۔ پھر وہ نور خواہ جسم ہو یا عرض اگر رویت
کے وقت آنکھ سے نکلتا ہے تو چاہئے کہ ہوا اوس سے منور ہوا کرے اور
جہاں ہزار ہا آدمیوں کا مجمع ہو وہاں کی تاریکی روشن ہو جایا کرے اسلئے کہ خد
چراغوں کی روشنی متداخل ہو کر بڑھ جاتی ہے۔ وہ انوار متداخلہ اقل
ایک چراغ کا تو کام دین حالانکہ کوئی دیکھنے والا اس کا قائل نہ ہوگا۔

دیووری رنٹ حائل اکثر نے لکھا ہے کہ آفتاب کی روشنی زمین
تک آٹھ منٹ میں پہنچتی ہے اسلئے کہ آفتاب زمین سے ساڑھے نو کروڑ میل ہے

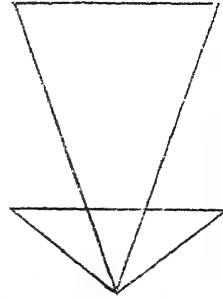
اور روشنی ایک منٹ میں ایک کڑوڑ میل سے زیادہ طے کرتی ہے اس صورت میں چاہئے کہ آفتاب کی طرف جب نظر کریں تو آٹھ منٹ کے بعد نظر آئے اور چاند پندرہ سو لاکھ منٹ زحل کے پیشتر نظر آئے کیونکہ جب قدر آفتاب کی مسافت یہاں سے ہے تقریباً اسی قدر زحل کی مسافت وہاں سے ہے حالانکہ چاند جیسے بجز دو دیکھنے کے نظر آجاتا ہے ویسا ہی زحل بھی فوراً نظر آتا ہے۔ غرض کئی وجہ سے مذہب خریج شعاع باطل ہے۔

رہا انطباع سوا دسین یہ کلام ہے کہ آیا انطباع کے وقت صورت میں جدا ہوتی ہے یا وہیں رہتی ہے یا دونوں ہوتے ہیں۔ اگر جدا ہوتی ہے تو دنیا فنا ہونا لازم ہوگا کیونکہ شے واحد آن میں دو محل میں نہیں ہو سکتی۔ اور اگر وہیں رہتی ہے تو آنکھ میں کوئی نئی حالت پیدا نہ ہوتی جس سے ادراک ہوا اور تیسری صورت میں لازم آئیگا کہ ایک شے دو چیز میں ہوا اور اگر وہ عرض منکر آتی ہے تو یا مقولہ کیف سے ہوگی یا کم سے اگر کم ہو تو قار الذات ہی ہوگی جسکا ادراک میں ہاتھ سے کر سکتا ہوں۔

اور اگر کیف سے ہے تو وجدانی نہ ہوگی کیونکہ کیف کسی محل میں اور وجدان ادسکا کسی محل میں ممکن نہیں اور اگر غیر وجدانی ہے تو میرے خواہش اور محسوس ہونا چاہئے حالانکہ وہ باطل ہے اور اس مذہب پر یہ بھی لازم آئیگا کہ اصل شے محسوس نہ ہو بلکہ اسکی شبح محسوس ہو حالانکہ دیکھنے والے یقیناً کہتے ہیں کہ ہم نفس شے کو دیکھتے ہیں چنانچہ ابھی آپ نے کہا کہ ہم آسمان و آفتاب وغیرہ کو دیکھتے ہیں۔

اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ قرب و بعد کے وقت صغر و کبر مری کا محسوس ہے

اور ظاہر ہے کہ جس قدر وتر متین قریب ہوگا ساق قصر
اور زاویہ وسیع ہوگا اور جس قدر دور ہوتا جائیگا
ساق اطول اور زاویہ تنگ ہوتا جائیگا جیسا کہ
شکل حاشیہ سے ظاہر ہے۔ اس صورت میں اگر شیخ
مرئی کی اوس زاویہ بین منطبع ہو کر محسوس نہ ہو بلکہ اصل



شی محسوس ہو جس پر شعل بصری واقع ہوتی ہے تو قرب و بعد کے وقت مری
چھوٹی اور بڑی ہونے کی کوئی وجہ نہیں اسلئے کہ قاعدہ مخروط کا جو اصل شی پر
واقع ہے دونوں حالتوں میں ایک ہے۔

اسکا جواب یہ ہے۔ مدار اس دلیل کا اس پر ہے کہ شیخ زاویہ بین منطبع ہوتی
یہ بات مصرح ہے کہ زاویہ خواہ مسطح ہو یا مجسمہ اوس مہیت کا نام ہے جو عامل
ہوتی ہے سطح منحدب کو دو خطوں کے ملنے کے پاس یا جسم منحدب کو ایک نقطہ
کے پاس۔ غرض زاویہ گو منفرجہ ہو سطح اور جسم نہیں ہو سکتا اس لحاظ سے
فی نفسہ وہ نہ حادثہ ہے نہ مستقیمہ نہ منفرجہ بلکہ ایک نقطہ غیر متجزی ہے ہاں خطوط
متلاقیہ کے اوضاع سے یہ اقسام و اوضاع پیدا ہوتے ہیں مگر اس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ نقطہ کے اجزاء کم و زیادہ ہوں افعال حاصل زاویہ میں وہ گنجائش نہیں
جسمین شیخ منطبع ہو۔ اور اگر نفس زاویہ میں انفرج تسلیم کیا جاوے تو یہ امر قابل
تسلیم نہیں کہ ہر قسم کی گنجائش اوس میں ہو یعنی جہاں مجہر کی شیخ گنجائش کرے ہاتھی
کی شیخ بھی گنجائش کر سکے۔ اگر کہا جائے کہ دونوں کی شیخ مقدار میں برابر ہوگی

تو یہ غیر مسلم ہے بلکہ ظالم ہے کہ صغر و کبر خارجی بتلائی و الیٰ شجون میں اویس قدر تفاؤد چاہئے جو دونوں کے اہل میں ہے۔ پہر اگر یہ بھی تسلیم کر لیا جائے تو یہ بات کتنی بڑا ہتہ اور دجرا ان کے خلاف ہے اور کتنی بڑی خرابی ہے کہ اس سے حس کا امان اٹھ جاتا ہے یعنی حس کی غلطی سمجھی جائے گی کہ جرم تو یہ ہے کہ ہم اصل کر دیکھ رہے ہیں اور واقع میں وہ نہیں۔ اور شیخ محسوس ہو تو چاہئے کہ حروف الٹے پڑے جائیں جیسے آئینہ میں پڑے جاتے ہیں۔

شارح مقاصد درج نے ان اعتراضات کا جواب دیا ہے کہ جب رتہ کسی شے کی اس کی شیخ کے انطباع سے ہوتی ہے تو مرئی وہی ہوئی جسکی صورت منطبع ہے۔ شارح تجربہ نے لکھا ہے کہ اس میں کلام نہیں کہ ہر حاسہ میں صورت محسوس منطبع ہوتی ہے جیسے مسموع کی صورت سامعہ میں اور دوسرے بھی علیٰ ہذا القیاس مگر وجہ اسکی پوچھنا چاہئے کہ مبصرات کی انطباع کی تخصیص کیوں کیجاتی ہے اگر اس عمومی انطباع کے سوا کوئی اور بات ہے تو دلیل اسکی مساعدا نہیں کرتی اس مقام میں شارح تجربہ درج کا قول البتہ قول فیصل ہو سکتا ہے اسلئے

کہ جب تک حس میں محسوس کا وجود نہ ہوا دسکا ادراک احساسی ممکن نہیں کیونکہ شرط ادراک ہے کہ مدرک کا وجود مدرک کے پاس ہو۔ چنانچہ شارح مقاصد نے بحث علم میں لکھا ہے کہ ادراک بصیرت مثل ادراک باصرہ ہے جیسے ادراک کے کوئی معنی نہیں سوائے اسکے کہ صورت مبصر کی یعنی مثال مطابق اسکی باصرہ میں منطبع ہوتی ہے اسی طرح عقل میں صورتیں یعنی حقائق و ماہیات منطبع ہوتی ہیں جیسے آئینہ میں صورت اور علم اسی کا نام ہے کہ عقل معقولات کی صورت کو اپنے میں لے

اور وہ صدیقین اور سیدین منطبع اور حال ہوں۔

اب: دیکھئے کہ سوائے بصارت کے جبکہ اس میں نفس محسوس کا وجود
حاصل نہیں ہوتا ہے چنانچہ نفس آواز کان میں اور نفس بو ناک میں اور نفس لمس
لامس میں اور نفس ذوق ذائقہ میں اسطورہ سے موجود ہوتے ہیں کہ حواس کے
ساتھ ملا بس جاسکے کسی کی شے جس کی ضرورت نہیں بخلافات بصارت کے
کہ مذہب انطباع پر اس کے پاس نفس مری کا وجود نہیں ہو سکتا اس لئے کہ غایتہ
قرب مانع ابصار ہے بلکہ اس کی شے کا وجود ہوتا ہے شایع مقاصد میں جو کہ ہیں
کہ گونا گویا بصارت میں مری نہیں مگر انطباع شے کی وجہ سے مری شے خارجی ہے
اگر اس کو تسلیم بھی کریں تو اتنا کہنا ضرور ہوگا کہ اصل محسوس دوسرے حواس میں
درک بالذات ہے اور حواس بصیرین درک بالعرض ہیں طرح ادراک عقلی میں معلوم
خارجی ہوتا ہے۔ کیونکہ درک بالذات جس کے ساتھ حواس بصارت میں ہے شے ہے
جو ادراک حسی کے لئے واسطہ فی العروض ہے نہ واسطہ فی الثبوت اس واسطے کہ
حاصل درک اس کے ساتھ ملا بس نہیں اور یہ معلوم ہے کہ واسطہ فی العروض میں واسطہ
مجازاً متصف ہوتا ہے اس صورت میں گو مری متصف با دراک حسی ہوئی
جس طرح شایع مقاصد کہتے ہیں مگر مجازاً نہ حقیقت۔

اور یہ بات معلوم ہے کہ براہین عقلیہ میں مجازات قابل اعتبار نہیں۔
احمال مذہب انطباع پر مری کو محسوس کہ نہیں سکتے بلکہ اس کی شے محسوس ہے
جس پر اقسام کے اعتراضات وارد ہوتے ہیں شایع تجربہ نے لکھا ہے کہ
مناجورین سے مذہب قدما کو سمجھا نہیں مقصود اونکا یہ ہے کہ صورت مری جب

آئینہ میں مرسم ہوتی ہے اور حاسہ اوس سے متاثر ہوتا ہے تو نفس متنبہ ہو کر شئی خارجی کا احساس کرتا ہے صورت منطبعہ اس احساس کیلئے فی الحقیقتہ آدہ ہے خود مبصر نہیں۔ اگرچہ اس تقریر سے بھی اکثر اعتراضات اٹھ جاتے ہیں مگر نفس ناطقہ کا مد رک جزئیات ہونا ثابت ہو گا جس کا رد بہت شد و مد سے کیا جاتا ہے اسلئے کہ گوشہ آگہ ہو مگر اس تقریر پر محسوس نفس وہی ادی شے ہوئی جو خارج میں موجود ہے ورنہ لازم آئیگا کہ وہ شے باوجود محسوس ہونے کے مد رک نہیں اور اگر محسوس بالعرض مراد ہے تو فی الحقیقتہ وہ محسوس ہی نہیں ہوئی جبکہ حال ابھی معلوم ہوا غرض جس طرح مذہب خروج شعاع باطل ہے اسی طرح مذہب انطباع بھی باطل ہے۔ چنانچہ امام رازی رح کی تقریر سے بھی یہی بات معلوم ہوتی ہے جو محصل میں لکھا ہے۔

اختلفوا فی الابصار منہم من قال انہ بخروج الشعاع عن العین وہو باطل

والا لوجب تشوش الابصار عند ہبوب الرياح ولا تقع ان یرى نصف السماء لا تمنع

ان یخرج من حد قتنا ما یصل بكل ہذہ الاشیاء وادیثر فی جمیع الاجسام المتصلة فی حد قتنا

(۱) ومنہم من قال بالانطباع وہو باطل والاما اور کما العظیم لا ینباع

انطباع العظیم فی الصغیر ولما رأینا القریب علی قربة والبعید علی بعدہ - فہذا ان البہان

انما یلزمان من قال المرئی ہذہ المنطبعة فقط - والما من جعل انطباع البعیدۃ الصغیرۃ

فی السدۃ شرطاً لادراک المرئی البکیر فی الخارج لایرد علیہ ذلک -

اگر ادراک کبیر خارجی کے لئے انطباع صورت صغیرہ شرط ٹھہرایا جائے تو

اوس میں اس کلام کو گنجائش ہے کہ کس قسم کی مقداری مناسبت صورت منطبعہ

اور مدرک خارجی میں ہوگی اور اس کے بیان کی ضرورت ہے اور وہ محال ہے
 جیسا کہ تقریر سابق سے معلوم ہوا۔
 اور محقق طوسی نے جو محصل کے رد کا بیڑا اٹھا کر لخیص محصل لکھا ہے اس کی
 عبارت بھی تجیماً للفاہمہ لکھی جاتی ہے۔

(۱) اقول القائلون بالشعاع وهم الحكماء المتقدمون لا يقولون بخروج
 عن العين الا بالمجاز كما يقال الضوء يخرج من الشمس وابطاله بوجوب تشوشه
 هبوب الرياح ليس بوارد لان شعاع الشمس والقمر والنيرات لا تشوش به وايضاً
 قالوا لو كان الشعاع جماً لزم تدخّل الاجسام ولو كان عرضاً لزم انتقال الاخر من
 قالوا ان الشعاع من العين كيف يصل الى السماء دفعة فان الحركة محتاجة الى الزمان
 وغير ذلك وكل ذلك لازم على سائر الاشعة وكل ما يقولون في جوابه مبنيا
 وافتناع ردّية نصف السماء لشعاع السحرة دعوى مجرّدة ولو قال بدل الاستناع
 الاستبعاد لكان اصوب واذا جاز نور سراج صغير ان يضيئ هو اربيت كبير وجدرانه
 ولم يستبعد ذلك فذلك ايضاً ليس بمستبعد۔ واستدلوا على كون الابصار بالشعاع
 باشتراطه يكون المبصر في ضوء ولو لا ان شعاع البصر والضوء من جنس واحد لما كان
 بعضه معيناً في افادة البعض وايضاً كما يقع لشعاع الاجرام النيرة انعكاس وانعكاس
 ونفوذ فيما يمازىها من الاجسام الشفافة يقع لشعاع العين مثله بعينه كما تبين في
 كتاب المناظر المراد بالجملة الكلام في هذا الموضوع طویل والاستغناء به غير مناسب
 لهذا الموضوع فليطلب من الضاعة المخصوصة به۔

(۲) اقول انما قال بالانطباع ارسطاطاليس واصحابه وبنوا السبب

فی رؤیۃ العظیم من بعد صغیرا و ابطالہ باتناع الطباع العظیم فی الصغیر غیر صحیح لانہم
لا یشرطون فیہ الطباع العظیم نفسہ و مقدارہ بل قالوا بانطباع شج منہ و لعل مقدار
الشج علی صفر محلہ یقتضی اذراک ذی الشج علی غلظہ و ذلک کما یطبع فی المرۃ نصف
السماء و الاجرام التي فیہ و اما رؤیۃ القریب علی قربہ و البعید علی بعدہ یعنی لا یبطل
فلعل المنطبع فی العین یمکن علی ھیئۃ یفید اذراک الابعاد و نحن لما تعذر علینا ان
نعبّر عنہ استبعدناہ مع اننا نری النقاشین ینقشون صور الاجسام علی السطوح علی
وجہ یدرک الناظر فیہا اعماق تلك الاجسام و ابعاد ما بینہا۔

لعل لعل سے ظاہر ہے کہ یقینی طور پر کوئی دلیل نہیں بن سکتی صرف احتمال ہی
احتمال ہیں۔ چونکہ رد و قبح سابق سے ہر ایک دلیل کا حال معلوم ہو گیا اسلئے
یہاں بحث کی ضرورت نہیں سمجھی گئی اور یہ تو ظاہر ہے کہ دونوں مذہب جنکے
دلائل کے اثبات پر زور دیا گیا ہے صحیح نہیں ہو سکتے اس سے بھی ظاہر ہے
کہ واقعی اور حقیقت کوئی یقینی طور پر ثابت نہیں ہو سکی جس سے لازم آگیا
کہ صرف اپنی اپنی تخیلین قائم کرتے ہیں۔ اگر بصارت کوئی چیز موجود ہوتی
اور جس طرح مجھے اندھا کہتے ہیں وہ خود اندھے نہوتے تو سب بالاتفاق ایک ہی
بات کہتے۔

اب رہا مذہب حکماء حکمت جدیدہ کا وہ بھی کئی طرح سے محدث ہو
ادھکا مذہب یہ ہے کہ آنکھ میں تین پردے ہیں۔ صلبیہ۔ مشیمیہ۔ شبکیہ۔ اور تین
رطوبتیں ہیں زجاجیہ۔ جلیدیہ۔ بیضیہ۔ جو چیز دیکھی جاتی ہے اس سے
شعاعیں روشنی کے نکل کے قرینہ پر گرتی ہیں جو صلبیہ کے سامنے کا ہر شفاف

اور وہاں سے رطوبات ثلثہ میں ایک نقطہ پر وہ جمع ہو کے منحرف ہوتی ہیں اور
شبکیہ پر جمع ہوتی ہیں جن سے ایک الٹی سرنگون شکل مرئی کی بنتی ہے پہر وہ بجا
عروق ناظرہ کے داغ کو پہنچتی ہے اور شبکیہ بھی عروق ناظرہ کے ساتھ دماغ
کو پہنچتا ہے اور دماغ اوس الٹی تصویر پر مطلع ہوتا ہے اور صرف تصور مرئی
کا اوس سے ہو جاتا ہے اصل مرئی کبھی نظر نہیں آتی۔ تصویر الٹی مرتسم ہونا
تجربہ سے ثابت ہے کہ اگر کسی تاریک مکان میں باریک سوراخ میں سے روشنی
کسی چیز پر سے منعکس ہو تو اوس چیز کی شبیہ دیوار پر الٹی بنے گی۔ اس تقریر
میں دد دعویٰ ہیں۔ ایک شبکیہ پر تصویر کا مرتسم ہونا۔ دوسرا دہی تصویر کا
محسوس ہونا بغیر اسکے کہ خارج والی چیز محسوس ہو۔ امرا دل قابل تسلیم ہو سکتا ہے
کیونکہ جب رطوبات وہاں موجود ہیں اور پردہ بھی ہے تو شعاعوں کا منعکس ہونا
کچھ بعید نہیں مگر اوس سے یہ ثابت نہیں ہو سکتا کہ مدار رویتہ بلکہ اصل مرئی
وہی ہے غایۃ الامر یہ ہے کہ مثال اوسکی ایسی ہوگی کہ جیسے عینک پر مقابل
کی چیز کا عکس پڑ جاتا ہے حالانکہ اوس عکس کو رویتہ میں کوئی دخل نہیں کیونکہ
اوپر معلوم ہو چکا ہے کہ عینک صرف پردہ شبکیہ پر روشنی ڈالنے کیلئے ہے
غرض دوسرے دعویٰ کا اثبات مدعی کے ذمہ ہے۔ اگر کہا جائے
کہ روشنی لینا بواسطہ عینک کے اسی غرض سے ہے کہ وہاں کی تصویر محسوس ہو
تو اسکا جواب یہ ہے کہ یہ غرض ہنوز مسلم نہیں بلکہ ریاضیین اسکا یہ جواب
دینگے کہ عینک سے مقصود یہ ہے کہ روشنی کے لئے زاویہ بقدر ضرورت پیدا
کیا جائے اسلئے کہ ثقبہ کی فراخی و تنگی کی وجہ سے جو زاویہ شعاع مخروطی بصر کا

راس یعنی مرکز بصر کے پاس پیدا ہوتا ہے وہ مقصود کو پورا کر نہیں سکتا اسلئے
 اوسکا جبر نقصان عینک سے کیا جاتا ہے۔ عینک سے نفع ہونا اس بات پر
 ہرگز دلیل نہیں ہو سکتا کہ شبکیہ پر روشنی پڑنے سے تصویر محسوس ہوتی ہے
 بلکہ ہر عاقل جانتا ہے کہ عینک سے وہ چیز محسوس ہوتی ہے جو خارج میں ہے۔
 اور اوسکا محسوس ہونا بغیر اسکے نہیں ہو سکتا کہ نور بصر حبقدر چاہئے اوسپر پڑے
 اور اوس نوزکا مبصر خارجی پر بقدر ضرورت واقع ہونا بغیر واسطہ عینک
 کے ممکن نہیں اسلئے کہ ثقیفہ چشم میں صلاحیت نہ رہی۔

اس تقریر سے مذاہب حکما کا فرق بھی معلوم ہو گیا کہ ریاضیین
 اس بات کو ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ نفس ناطقہ خارجی شے کو بعینہ دیکھتا ہے
 اور طبعیین سابق کہتے ہیں کہ اوسکی صورت کو نفس ناطقہ ادراک کرتا ہے
 اور اوسپر یہ حکم لگاتا ہے کہ خارجی شے بعینہ ایسی ہے کہ جبکو میں ادراک
 کر رہا ہوں جیسے کوئی آئینہ رو برو رکھ کر ادون چیزوں کو دیکھے جو سامنے ہوں
 اگرچہ ادون اشیاء کو وہ نہیں دیکھتا مگر یہ ضرور سمجھتا ہے کہ وہ چیزیں بعینہ ایسی
 جیسی میں دیکھ رہا ہوں۔ اور اہل حکمت جدیدہ یہ ثابت کرنا چاہتے ہیں کہ جو
 تصویر محسوس ہو رہی ہے وہ بعینہ ویسی نہیں جو خارج میں ہے بلکہ منگون
 اور الٹی ہے اور یہ دیکھنا و مانغ یعنی ادس نرم گوشت کا کام ہے جبکو بھیجا
 کہتے ہیں یعنی بھیجا الٹی صورت دیکھ رہا ہے اور اوسکو سیدھی سمجھ رہا ہے۔
 میری رائے میں یہ امر بھی چند ان دور نہیں اسلئے کہ نرم گوشت اگر ایسا خلان
 واقع ادراک کرے تو کوئی الزام کی بات نہیں البتہ نفس ناطقہ اگر ایسی حالت

میں مبتلا ہو تو اس کا اعتبار جاتا رہے گا۔ اور اگر اس حکمت میں یہی مسلم ہو گیا ہے
 کہ وہی نرم گوشت عقلمند ہے تو پھر وہی اعتراض اس کی عقلمندی پر ضرور ہوگا
 اور یہ دلیل جو پیش کی جاتی ہے کہ دور بین کمپاس میں جھنڈی الٹی نظر آتی ہے
 مگر مشق ہو جانے پر کبھی اس کا خیال بھی نہیں آتا۔ سو یہ دلیل مفید مدعا نہیں
 اس لئے کہ مشق سے صرف یہی ہوتا ہے کہ جو کام کیا جاتا ہے آسانی سے ہوتا ہی
 اس وجہ سے وہاں فقط جھنڈی سے متعلق کام کے طرٹ توجہ ہوتی ہے خواہ وہ
 الٹی نظر آئے یا سید ہی۔ مگر یہ کبھی نہ ہوگا کہ خیال کر نیکی بعد بھی اس کو سید ہی
 سمجھے بخلاف تصویر شبکیہ کے کہ ہزار خیال کیجئے کبھی اس کے الٹی ہونے کا
 تصور بھی نہیں آتا بلکہ وہ صرف قیاس سے ثابت کیا جا رہا ہے کہ جیسے کمرے میں
 صورت جاتی ہے یہ بھی ویسی ہی ہوگی معلوم نہیں ان لوگوں نے اتنا بڑا الزام
 مخالفت بڑا ہتھ کا اپنے ذمہ کیوں لیا اگر یہ کہہ دیتے کہ وہ تصویر کسی دوسرے
 پردہ پر اور اگر کوئی پردہ تشریح میں ثابت نہیں تو دماغ کی جھلی یا اور کوئی خرد
 پر جا کر منعکس ہو کر سید ہی ہو جاتی ہے تو کون پوچھتا اور اندر کے حال کی خبر ہی
 کیا ہوتی جن لوگوں نے سید ہی کو الٹی سمجھنے میں تامل نہ کیا اور ان کو جواب دینے کا
 موقع تو ہاتھ آ جاتا غرض اس الٹی تصویر کا محسوس ہونا اور خارجی چیز کا
 محسوس نہ ہونا نہ محسوس ہے نہ دلیل سے ثابت بلکہ صرف تخمین اور اٹکل سے
 ثابت کیا جاتا ہے۔ اس مسئلہ میں ارباب بصیرت اگر ادنی تامل کریں تو معلوم
 ہو سکتا ہے کہ جو دعویٰ کیا جاتا ہے کہ حکمت جدیدہ میں جب تک کوئی چیز مشاہدہ
 اور تجربہ سے ثابت نہیں ہوتی نہیں مانی جاتی۔ اس مقام میں وہ نقل کسی قد

صادق آتی ہو کہ ایک اونٹ کے گلے میں لکڑی پہن گئی جس سے اس کا دم گھٹنے لگا ایک طبیب
وہاں موجود تھا انہوں نے پتھر لیکر ایسا مارا کہ لکڑی پھوٹ گئی اور اونٹ اچھا ہو گیا یہ واقعہ
طیب کا نوکر بھی دیکھ رہا تھا اتفاقاً اس نے ایک شخص کو مرض خناق میں مبتلا پایا اور اس کے گلے کا
پھولنا اور بیتابی نے اونٹ کا واقعہ پیش نظر کر دیا نوکر صاحب نے کمال استعمال وہی نسخہ عمل
میں لایا جو ایک بار تجربہ میں آگیا تھا یعنی پتھر اس زور سے اس کے گلے پر مارا کہ لکڑی پھوٹ جا
نشا غلطی کا یہی تھا کہ لکڑی کو حلق میں پہنتی ہوئی دیکھ لیا تھا اور مدار گلے کے پھولنے کا
اوسے کو سمجھا جیسے یہاں باریک سوراخ سے عکس کمرے میں جاتے ہوئے دیکھا اور مدار رویت
محسوس ہونیکا اوسے پر سمجھا۔ اگر اسی تخمین کا نام مشاہدہ ہو تو ایسے مشاہدہ سے وہی پرانی ٹکڑی
جس کو عام عقل تو بھی اکثر قبول کر لیتی ہے۔ اور عجب یہ ہو کہ اس خیال کے لوگ اور وہ سے تو
بات بات میں دلیل اور مشاہدہ طلب کرتے ہیں اور اپنے ہم خیالوں پر انکو کچھ ایسا حق میں ہے
کہ اگر سارا عالم ایک طرف ہوا اور خود اونکا وجدان و مشاہدہ خلاف گواہی دے تو بھی انہیں کی
تقلید کرینگے اور سب کی بلکہ خود اپنے وجدان و مشاہدہ کی تکذیب کرینگے۔

چنانچہ یہ بات اس سے ظاہر ہو کہ دیوری رنٹ جالس حکیم لندن نے جب اپنی شاگرد
کے روبرو تقریر کی کہ شبکیہ بالائی تصویر نقش ہوتی ہو مگر کچھ اوسکو ہاتھ لگاتے ہیں اور معلوم کرتے
ہیں کہ یہ کرسی یا منیر مثلاً سید ہی ہو اور اس امر کی بہت دن تک عادت کر نیسے معلوم ہوتا ہو کہ
اون الٹی تصویروں سے سید جو جسم کا تصور ہوتا ہو۔ شاگرد نے پوچھا کہ یہ حال اس شکل کا ہوگا
جس کو ہم ہمیشہ دیکھتے ہیں میں پہلے کبھی جہاز نہیں دیکھا تھا پہلے بار جب دیکھا تو بھی وہ سید ہا
نظر آیا۔ استاد نے جواب دیا کہ سبب اسکا یہ ہو کہ تم نے پہلے زمین کو اور پانی کو دیکھا تھا اور کثرت
امتحان سے تم کو ثابت ہوا ہو کہ زمین اور پانی سب کے نیچے ہو اور تہااری آنکھ میں اوسکی تصویر

الشی ہو اور جبکہ جہاز کا پیندا پانی سے لگا ہوا ہو تو جیسا پیندا پانی کے اوپر ہو ویسا ہی تمام جہاز
سبھی اوسکے اوپر نظر آئیگا انتہی۔ شاگرد نے یہ سنکر کچھ جواب نہ دیا اگرچہ سکوت سے یہ بھی خیال
ہو سکتا ہو کہ اوسکو قابل جواب نہ سمجھا مگر قرآن سے ظن غالب ہو کہ حسن ظن سے وہ تقریر ان
لیکھی۔ اہل انش سمجھ سکتے ہیں کہ اول تو اٹلے کو سید ہا سمجھنے کی مشق ہی کون کرتا ہو اگر کیا بھی
تو کیا حس کا بدل جانا ممکن ہو اگر کوئی شخص ہاتھی کو بکری سمجھنے کی مشق کرے تو کیا ممکن ہو کہ اوسکو
وہ بکری دیکھنے لگے اور اگر بالفرض دکھائی بھی دے تو لوگوں کے کہنے اور غور کرنے کے بعد بھی کیا
باقی اوسکو نظر نہ آئیگا میری دانست میں کوئی عاقل اسکا قائل نہوگا۔ ہاں یہ بات اور ہو کہ کہیدا
جائے کہ بچہ سید ہا دیکھنے کی مشق بیشک کرتا ہو اور اگر کوئی مشق کرے تو ہاتھی کو بکری ضرور سمجھوگا
مگر اہل انصاف اس تقریر کو مکابرہ اور دعویٰ بلا دلیل کہیں گے۔

تصور یہ شبکیہ پر یہ اعتراض بھی ظاہر ہو کہ اوس پردہ کا مقدار بہت کم ہو بڑی بڑی
چیزیں جو محسوس ہوتی ہیں اوس میں اونکی تصویر کیونکر آسکے گی حکیم لندن نے مذکور نے اوسکا جواب
کہ بہت بڑی چیز کی تصویر کم مقام میں کہنچ سکتی ہو چنانچہ ایسلی صاحب نے شہر مستند الکی
تصویر ایک روپیہ برابر وسعت میں کہنچی ہو اس جواب کو سوال سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ تصویر
کہنچنا اور چیز ہو اور نظر آنا اور چیز ہو اوس میں کسی کو کلام نہیں کہ بڑی بڑی چیزوں کا عکس آئینہ
میں خود اہر ہوتا ہو مگر نظر اسی قدر آتا ہو کہ جن قدر اوس میں ہو علیٰ ہذا القیاس شبکیہ پر تصویر ایک
بڑے شہر کی بھی کہنچ سکتی ہو اور چوٹی کی بھی مگر جہاں بہت بڑے شہر کی تصویر چوٹی پر برابر
یا اوس سے کچھ زیادہ جگہ میں کہنچے تو چوٹی کی تصویر کا کیا مقدار ہوگا۔ اور یہ بات مسلم ہو کہ
جو تصویر وہاں کہنچی ہو وہی محسوس ہو کیونکہ اوسکو بڑا ہینوالی کوئی چیز نا بت نہیں کی گئی
اسلئے کہ رطوبات انکاس کیلئے ہیں اور شبکیہ از تمام کیلئے اور ابھی معلوم ہوا کہ نفس صورت

مرتبہ دماغ تک پہنچتی ہو اور دماغ اوسکو ادراک کرتا ہو تو یہ امر بیان غور طلب ہو کہ دماغ اوسکو اسی مقدار پر دیکھتا ہو جیسی مرتبہ ہو یا بڑی ہوئی صورت اولیٰ میں چوٹی کی تصویر میں ہرگز نظر آنکی صلاحیت نہیں اور اگر بڑی دیکھتا ہو تو دو حال سے خالی نہیں یا خود دماغ کا ادراک اسی قسم کا ہو کہ ہر چیز کے گنے وہاں دکھائی دیتی ہو۔ یا سوائے دماغ کے مقدار بڑھانیکا کوئی آلہ وہاں ہے۔ بہر حال اسکا بیان ضرور ہو تا معلوم ہو کہ خلاف واقع خود دماغ دیکھ رہا ہو یا اور کوئی چیز اوسکا غلطی بہن ڈال رہی ہو کیونکہ جب تصویر یہی دیکھنا ٹھہرتو مبصر واقعی اب دہی ہوئی گو اصل اوسکا خارجی شے ہو بہر مبصر کو زاید و کم دیکھنا بھی غلطی ہو۔

اس مقام میں ایک شبہ یہ بھی ہوتا ہو کہ پردہ شبکیہ بھی آخر رنگدار چیز ہی بننے آئین بھی صلاحیت نظر آنکی ہو پہر کیا وجہ کہ جو صورت اوس پر مرتبہ ہو وہ تو نظر آتی ہو اور وہ پردہ نظر نہیں آتا شاید اسکا جواب یہ دیا جائیگا کہ جب تک آدمی آئینہ میں صورت دیکھتا ہو آئینہ نظر نہیں آتا۔ مگر یہ جواب مخدوش ہو اسلئے کہ یہ اوس آئینہ میں ہوتا ہو جو نہایت شفاف ہو اور جو آئینہ غیر شفاف ہو۔ اوس صورت دیکھنے کے وقت آئینہ بھی نظر آتا ہو اسی طرح چاہئے کہ شبکیہ بھی نظر آئے اسلئے کہ حکیم لندن نے مذکور نے تصریح کی ہو کہ شبکیہ غیر شفاف ہو۔

اگرچہ اس امر کی تصریح حکمت جدیدہ میں دیکھی نہیں گئی کہ آسمان محسوس ہو اوسکی حقیقت کیا مگر غالباً اوسکی حقیقت یہ بتلائی جاتی ہوگی کہ وہ پردہ شبکیہ ہو جو شکل آسمان محسوس ہوتا ہو اس لئے کہ اس حکمت جدیدہ میں آسمان تو خارج ہی کو دئے گئے پہر اگر کوئی چیز اوس کے قائم مقام ہو تو محسوس کا انحال لازم آئیگا کیونکہ ہر شخص جب نکھیں کھولتا ہو تو بشرط عدم حائل اوسکو ایک رنگدار وسیع چیز نظر آتی ہو جسکو وہ آسمان سمجھتا ہو۔ تفصیل اس اجمال کی یہ ہو کہ جب روشنی شبکیہ پر پڑتی ہو اور آنکھ کے سامنے کوئی چیز نہیں ہوتی تو دماغ صرف شبکیہ کو دیکھتا ہو اور چونکہ ہر چیز اوس کے کمی گوندہاں

کہا دیتی ہر اسلئے وہ نہایت وسیع نظر آتا ہے غرض یہ کہ اگر آسمان کی حقیقت بتلائی جائے تو حکمت
جدیدہ کے اصول سے مستبعد نہیں اور اسپر یہ شہرت قرینہ بھی ہو کہ یہ آسمان کہا جاتا ہو تنہا بصر ہو
مگر اس صورت میں دماغ مختل سمجھا جائیگا کیونکہ اتنی متصل چیز کو استقدر دوسو کہنا بڑی غلطی ہے۔
یہاں ایک اور سبب یہ ہوتا ہے کہ شبکیہ میں تو صرف تصویر ترسم ہوتی ہے اور وہی ہو
تو فاصلہ محسوسات میں کس طرح معلوم ہوتا ہے کیونکہ اس فاصلہ اس فضا اور خلا کا نام ہے جو دو چیزوں
کے بیچ میں ہوتا ہے اور اسکی تصویر کینچ نہیں سکتی حالانکہ جو چیز محسوس ہوتی ہے اسکا فاصلہ صاف
معلوم ہوتا ہے۔

اس مذہب پر ایک شبہ یہ بھی وارد ہوتا ہے کہ ہر ایک آنکھ میں ایک پردہ شبکیہ ہے جو ہر
تصویر ترسم ہوتی ہے تو چاہئے کہ ایک چیز کی دو صورتیں نظر آئیں اسلئے کہ یہ ثابت نہیں کہ وہ
دونوں صورتیں کسی ایک مقام میں جا کر ایک ہو جاتی ہوں۔

اسکا جواب ادن لوگوں نے یہ دیا ہے کہ اگرچہ ہر شے کی شبیہ علیحدہ علیحدہ دونوں آنکھوں
میں بنتی ہو مگر وہ ایسی ٹھیک اور مطابق ایک دوسرے بنتے ہیں کہ رگ باصرہ پر ایک شبیہ
ذہن نشین ہوتی ہے گو ظاہر اور شبیہ کا ایک نظر آنا غیر ممکن معلوم ہوتا ہے مگر تجربہ روزمرہ اسکو ثابت کرتا ہے
ادنی تامل سے یہ بات ظاہر ہو سکتی ہے کہ دو چیزیں کتنی ہی مطابق ایک دوسرے ہوں مگر جب
خیز و دنوں کا علیحدہ علیحدہ ہو تو دونوں کا ایک محسوس ہونا ممکن نہیں۔

و عکسی تصویریں ہر طرح سے مشابہ ہوتی ہیں مگر ایک کبھی نظر نہیں آتیں اگر مشابہ
ہو نیکی وجہ سے دو چیزیں ایک نظر آئیں تو چاہئے کہ وہ دو عکسی تصویریں بھی ایک نظر آئیں کیونکہ
یہ دونوں تصویریں اگرچہ ہر ایک شبکیہ پر ترسم ہونکی وجہ دماغ میں چارہ شکل صورتیں نہیں کی مگر جو
مستعد چیزیں ہر شکل ہونکی وجہ ایک نظر آتی ہیں تو یہ سب ہر شکل بھی ایک نظر آنا چاہئے حالانکہ وہ خلاف

مشاہدہ ہے۔

حاصل یہ کہ تجربہ سے اس قدر ثابت ہے کہ یہ خارجی چیز ایک ہی نظر آتی ہے اور عقل سے یہ ثابت ہے کہ اگر شبکیہ والی تصویرین محسوس ہوں تو چاہئے کہ دو نظر آدین جیسا کہ ابھی معلوم ہوا اور دو نظر آنا بجاہتہ باطل ہے۔ اس لئے شبکیہ والی صورتین نظر آنا باطل ہے۔ اس قیاس استثنائی کے مقدمہ والی کے صحت میں کوئی کلام نہیں اس لئے نتیجہ صحیح ہے۔ اس مقام میں یہ جو کہا جاتا ہے کہ جس کسی کے باہم دونوں آنکھوں کی بینائی میں کچھ فرق آجاتا ہے تو اسکو دو شبکیہ کم و بیش نظر آنے لگتے ہیں یعنی احوال کے دو دیکھنے کی وجہ یہ ہے کہ بینائی میں اس کے فرق آجاتا ہے تو اسکا مطلب معلوم نہیں کیا لیا گیا اگر یہ شبکیہ میں کوئی فرق آجاتا ہے جس سے صلاحیت تصویر کھینچنے کی نہیں رہتی تو چاہئے کہ کچھ نظر نہ آئے اور اگر وہ اونچا نیچا ہو گیا ہے تو وہ دونوں ہم شکل نہ ہوں۔ اور اگر مردہک چشم سے روشنی برابر جا نہیں سکتی تو چاہئے کہ عینک سے کام لیا جائے حالانکہ احوال کی اصلاح عینک کے ذریعہ سے نہیں ہو سکتی اس سے ظاہر ہے کہ بینائی میں فرق آنے سے آدمی احوال نہیں ہوتا۔ بلکہ اندھا بھی ہو جاتا یا دونوں تصویروں کو ایک دیکھے گا خواہ برفہ یا بذریعہ آلہ کے۔

ایک آنکھ کے ڈھیلے کو اگر نیچے سے دبائے جس سے وہ اپنے مقام اونچا ہو جائے تو ایک چیز کی دو صورتیں نظر آتی ہیں اور دونوں ہم شکل اگر ایک نظر آنے کا مدار صرف ہم شکل ہونے پر ہوتا تو اس صورت میں وہ دونوں بھی ایک نظر آتیں اس سے ظاہر ہے کہ دونوں کے ہم شکل ہونے سے

ایک شبیہ ذہن نشین ہونا خلاف واقع ہے اسکی کوئی دوسری وجہ ہوگی اگر کسی چیز کو مثلاً انگوٹھی کو ایک یاد دہا تھ کے فاصلہ پر رکھ کر اوسے کو دیکھیں تو ایک نظر آتی ہے اسی حالت میں یعنی نگاہ انگوٹھی پر جمی رہے اگر دونوں آنکھوں کے بیچ میں کسی چیز کو مثلاً انگلی کو رکھیں دو انگلیاں نظر آئیں گی۔ پھر اگر انگلی کو انگوٹھی کے طرف لیجا لیں تو وہ دو انگلیاں نزدیک ہوتی دکھائی دینگی یہاں تک کہ جب انگوٹھی پاس پہنچے گی تو وہ دو انگلیاں جو محسوس تھیں ایک ہو جائیں گی اس ظاہر ہے کہ دونوں شبکیہ والی صورتوں کا ایک شبہ ذہن نشین ہونا ہم شکل ہونے کی وجہ سے نہیں در نہ ہم شکل ہونا دونوں کا اوس وقت بھی محتاج یہ انگلی آنکھ کے قریب تھی انگوٹھی کے پاس پہنچنے کے وقت ہم شکل ہو جانا اور قبل اوسکے ہم شکل نہ ہونا ترجیح بلا مرجح ہے کیونکہ اس انگلی کی صورتیں دونوں شبکیہ پر ابتدا سے انتہا تک مرتسم ہیں بہر حال حکمت جدیدہ میں مسئلہ رویت کی جو تحقیق کی گئی ہے اسکو عقل سلیم ہرگز قبول نہیں کر سکتی۔ اس مذہب پر رویت کا وجود ممکن نہ ہوا کیونکہ انطباع ممکن نہیں اور اسکا کیا مطلب کہ حکیموں کے تین مذہب ہیں دیکھتے تو آپ ہو کیا آپ کو نہیں معلوم ہوتا کہ کوئی چیز آپ سے نکلتی ہے یا داخل ہوتی ہے مجھے تو جو چیز نکلتی یا داخل ہوتی ہے فوراً معلوم کر لیتا ہوں رہا علم حضوری تو وہ البتہ صحیح ہو اسلئے کہ جو اس اربعہ کے روبرو حاضر ہونا نفس کے روبرو حاضر ہونا ہے۔ اور یہ ادراک میرے نفس کو حاصل ہے مگر یہ نہیں کہ پانچواں جس بھی کوئی ہو۔

نابینا۔ دو آنکھیں کس لئے ہیں اگر دونوں سے نظر آتا ہے تو ایک چیز دو نظر آنا چاہئے۔

مینا۔ جب دونوں آنکھوں سے دو خط شعاعی یا دو جہی ٹھکرا دس چیز پڑتے ہیں جسکو دیکھنا منظور ہے اور ملنے کی صورت یہ ہے کہ آنکھوں کو حرکت ہوتی ہے ایسی طور پر کہ وہ دونوں خط مرئی پر باہم مل جائیں۔

نابینا۔ آفتاب جو عجب تحقیق دیوری رنٹ جالس صاحب کے سائے نو کروڑ میل دور ہے اسکو بھی ایک دیکھتے ہو اور بالمش بہر کی چیز کو بھی ایک تو اون دونوں رویتوں کے وقت آنکھوں کی وضع بقول آپ کے ضرور بدلتی ہوگی جس سے دونوں خط مل جائیں تو اندازہ بتلائیے کہ مثلاً ہر ایک بالشت کے دو بین آنکھوں کو کتنی حرکت دیجاتی ہے جس سے دونوں خط ملے جائیں۔

مینا۔ یہ سب کام طبیعت کر لیتی ہے مین کچھ خبر نہیں ہوتی۔
نابینا۔ حکیمانے تصریح کی ہے کہ طبیعت ایک ایسی شے ہے کہ نہ وہ زبردستی نہ قادر نہ مختار نہ ذی شعور چنانچہ مل و مغل و غیرہ میں اسکی تصریح ہے اس قسم کے افعال جسکے لئے اعلیٰ درجہ کی عقل درکار ہے قرین قیاس نہیں جو اس سے صادر ہو سکتا ہے مینا۔ مل و مغل میں نامطیوس کا قول نقل کیا ہے کہ ارسطاطالیس نے مقالہ لام میں لکھا ہے کہ طبیعت اگرچہ حیوان نہیں۔ مگر وہ جو کچھ کرتی ہے حکمت اور صواب کے کام کرتی ہے اسلئے کہ اسکو حق تعالیٰ کے طرف سے الہام ہوتا ہے۔

نابینا۔ اشخاص حیوان و انسان بے انتہا ہیں اور ہر شخص کی طبیعت علیحدہ ہے ہر طبیعت کو اگر الہام ہو تو لازم آئے گا کہ حق تعالیٰ ہر ان میں بے انتہا وجود دیتا۔ کیونکہ الہام بھی آخر ایک وجودی شے ہے جو بغیر ایجاد خالق کے موجود نہیں ہو سکتا۔ حالانکہ الواحد لا یصدر منہ الا الواحد کے رو سے عقل اول کا پیدا کرنا ہمیشہ کیا۔

کافی ہوگا وہ بھی بالاضطرار نہ باختیار اور اگر افعال طبیعیہ میں حق تعالیٰ کے فعل کو دخل ہے تو وہ قادر حکیم ہے سب کچھ کر سکتا ہے اور سین عقل لگانے کی بہین ضرورت نہیں ورنہ اگر صرف بے شعور طبیعت سے ہمیشہ عاقلانہ حرکات و افعال صادر ہوتے ہیں تو یہ امر قابل تسلیم نہیں اور وہ جب تک ثابت نہ ہو آپکا دعویٰ ثابت نہ ہوگا۔

مکالمہ اولیٰ فی شواذ کا منہ

بھرا۔ تم لوگ ایک دوسرے کے رد و رد وجوبے سبب منہ ہلایا کرتے ہو سو یہ کیا حرکت ہے۔

شنو۔ ہم لوگ اپنے دل کے مضمون کو بات کے ذریعہ سے دوسرے کو سناتے ہیں جس سے اسکے دل میں وہ مضمون داخل ہوتا ہے۔

بھرا۔ بات کیا اور سننا کیسا۔

شنو۔ بات یہ ہے کہ دل میں جو مضمون آتا ہے وہ دوسرے کے دل میں داخل کرنے کے لئے کبھی زبان کو کبھی حلق کو کبھی ہونٹ کو خاص طور پر حرکت دیتے ہیں۔ جس سے حرف بنتے ہیں اور اندرونی ہوا کو خاص طور پر استعمال کرتے ہیں جس سے آواز نزدیک اور دور پہنچتی ہے۔

بھرا۔ کیا ہوا کو استعمال کرنے کا کوئی پیمانہ اور طریقہ مقرر ہے۔

شنو۔ اسکا طریقہ بتلایا نہیں جاتا خود طبیعت وہ کام کر لیتی ہے۔

بھرا۔ فرض کیا کہ طبیعت اپنے طور پر ہوا کو استعمال کرتی ہے گو عقلاً ثابت نہ ہوا مگر یہ بتائیے کہ ہوا کے استعمال کی کیا ضرورت ہے۔

شعوا۔ خلق کا سوراخ تنگ ہے جب ہوا زور سے اوسین سے نکالے جاتی ہے تو آواز پیدا ہوتی ہے کیونکہ اجسام متقاد میں سختی سے قلع و قلع ہونکی وجہ سے ہوا جب محفوظ ہوتی ہے تو اوسین توج ہوتا ہے۔ پھر تو دتوج بشکل خاص پہلیا جاتا ہے۔ یہاں تک کہ جو ہوا کان کے سوراخ میں ہوتی ہے اوسکو بھی اپنے شکل پر شکل کرتا ہے۔ پھر اوسکا صدر جب اوس حسب پر پہنچتا ہے جو کان میں مغروش ہے تو وہاں آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ کے پرست پر کسی چیز کو کہنچنے سے ہوا کرتی ہے۔

بھرا۔ حقیقت آواز کی ابتک پوری معلوم ہوتی پھر اوسکی مختصر تعریف کیجئے
شعوا۔ بعضون نے کہا ہے کہ اوس توج کا ہی نام ہے جو ہوا میں سبب قلع و قلع کے پیدا ہوتا ہے۔ اور بعضون نے اوس قلع و قلع کا نام رکھا ہے۔ مگر صاحب موافق رح کہتے ہیں کہ اوس لوگون کو اشتباہ ہوا فی الحقیقت توج آواز سبب قریب ہے اور قلع و قلع سبب بعید اور حق یہ ہے کہ ماہیت اوسکی بدی محتاج تعریف نہیں۔

بھرا۔ یہ عجب طرح کا بدیہی ہے کہ میں بہتر افکر کرتا ہوں کچھ سمجھ ہی میں نہیں آتا جناب اگر آپ کے پاس بدیہی ہے تو آپ کو مبارک مجھے اوسکی تعریف بیان کر کے سمجھائیے۔ اور میں یہ بھی نہیں چاہتا کہ اوسکا تصور بالکنہ حاصل کروں مجھے فست صرف یہ مقصود ہے کہ مصداق علم شے بہ از جہل شے کے اگر اوسکا تصور بالوخبی

ہو جائے تو اسی پر کفایت کروں کیونکہ مجھے یقین آتا ہی نہیں کہ آواز اور سماعت بھی کوئی چیز ہے۔ اور صاحبِ مواقف جو کہتے ہیں کہ وہ بدیہی ہے محتاجِ بیان نہیں اگر اسکا مطلب یہ ہے کہ بیان ہو سکتا ہے مگر بداہتہ کی وجہ سے ضرورتِ بیان نہیں تو پھر آپ کیون نخل کر رہے ہو اتنا کہ کوئی بات ایسی نہ بتلائی گئی جس سے کچھ بھی حالِ آواز اور سماعت کا معلوم ہو ماہیت تو درکنار اسبابِ حدوث جو بیان کئے جاتے ہیں اور نین اقسام کے کلام ہیں اور اگر اسکا یہ مطلب ہے کہ بدیہی کی ماہیت بیان ہی نہیں ہو سکتی تو یہ عجیب بات ہے کہ جسکو ہر شخص جانتا ہو اسکی ماہیت معین نہ ہو سکے اور نظریات کی ماہیات اور حالات بے دہر بیان کئے جائیں حالانکہ نہ انکو دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا۔

شنوؤ۔ جواب سابق سے معلوم ہوا کہ اسبابِ مذکورہ بالا سے ہوا میں ایک کیفیت پیدا ہوتی ہے جسکا ادراک نہ باہر سے ہو سکتا ہے نہ لامسہ سے نہ ذائقہ سے نہ شامہ سے بلکہ اسکا ادراک سامعہ پر موقوف ہے۔

بھرا۔ سامعہ کیا چیز ہے۔

شنوؤ۔ ایک قوتِ حاسہ ہے جس سے آواز کا ادراک ہوتا ہے۔

بھرا۔ یہ تو دور ہو گیا کہ آواز کا سمجھنا سامعہ پر موقوف ہے اور سامعہ کا

سمجھنا آواز پر اس طریقہ سے تو اون دونوں سے ایک بھی عمر بھر سمجھیں نہ آسکا۔

شنوؤ۔ اس سے زیادہ تم معلوم کر ہی نہیں سکتے۔ ہماری بات کو اگر بلا دلیل

مان لو گے اور آواز و سماعت کے وجود کا یقین کرو گے تو وہ تمہارا علم مطابق واقع

کے ہو گا۔ اور جو اپنی سمجھ میں نہ آنے کی وجہ سے نہ مانو گے اور اسی چہالت پر رہو

تو عمر بہر چل مرکب میں گرفتار رہو گے ہمارا کوئی نقصان نہیں۔

مجھرا۔ جناب میں آپ کو صادق اور اپنا خیر خواہ سمجھتا ہوں اس سلسلہ میں بہت غور و فکر کی بفضلہ تعالیٰ اب وہ سمجھ میں آ گیا۔ بات یہ ہے کہ ہر حیوان کے دل میں کوئی نہ کوئی مضمون ضرور آتا ہے مگر چونکہ او کو عقل نہیں وہ اپنا مافی الضمیر دوسرے تک پہنچا نہیں سکتے بخلاف آدمیوں کے کہ حق تعالیٰ نے او کو کمالِ حیرت کی عقل عنایت کی ہے اسلئے او نہوں نے ہر ضرورت کو پوری کرنے کی تدبیریں کیں جب انہوں نے دیکھا کہ عالم تمام حاجتوں کو پوری کر نیوالی چیزوں سے بہرا ہوا ہے جنہیں سے ایک برقی مادہ ہے کہ تمام ہوا اور اجسام میں بہرا ہوا ہے اور اسکے پہلے او نہوں نے اپنے کانون میں ایسے پردے پائے کہ او فی حرکت سے متحرک ہو جائیں جیسے مکڑی کے باریک جالے کہ تھوڑی خفیف سی ہوا سے متحرک ہو جاتے ہیں۔ پہرا وہ نہوں نے اس برقی مادہ کو حرکت دینے کے واسطے زبان اور لبوں کے کئی قسم کی ایسی حرکتیں مقرر کیں کہ دو جسموں میں تماس و تصادم ہو تاکہ حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہو اور اس سے وہ مادہ برقی فوراً متحرک ہو جائے اور اس کا موج کانون کے پردوں کو حرکت دے جس سے سننے والا اور خاص حرکت سے خاص قسم کا اور اک کر لے جسکو حرارت کے ساتھ تعبیر کرتے ہیں پہرا دوسری خاص حرکت اس کے بعد کی جائے جس سے دوسرا حرارت پیدا ہو یہاں تک کہ چند حرکتوں سے مافی الضمیر پورا ہوا ہو جائے جیسے تار برقی میں ہوتا ہے۔ چونکہ ایجاد تار برقی کی جدید ہے تعجب نہیں کہ اس کے موجد نے اسی سے نیکو ہو غرض زبان اور لبوں کا صدمہ بذریعہ مادہ برقی کان کے پردوں کو جب حرکت

دیتا ہے تو ایک قسم کی کیفیت انفعالی وہاں پیدا ہوتی ہوگی جو لامسہ سے متعلق ہے
اوسے کو سماعت کہتے ہیں اور جو حرکت برق کی ہوا میں ہوتی ہے اوسکو آواز
کہتے ہیں اور جس کے کان میں پردے نہوں یا قوت لامسہ وہاں کی باطل ہوگئی
اوسکو بہرا کہتے ہیں۔

شفا۔ جناب بات تو اپنے معقول بنائی مگر سب واقع کے خلاف بہتر
کہ اسکی توجہات میں آپ اوقات صنائع نہ فرما دیں مجھے یقین ہے کہ جو بات
آپ بنائیں گے وہ اسی قسم کی ہوگی سماعت اور آواز سے اوسکو کچھ تعلق نہ ہوگا
اس باب میں جو کچھ آپ تصور کرینگے یقیناً خلاف واقع ہوگا کیونکہ وہ آپ کے
محسوسات اور وجدانیات سے متعلق تھیں۔ بہرون کی محفل میں آپکی ان نازک
خیالوں کو تو فروغ ہو سکتا مگر ہم لوگوں کے روبرو اونکا ذکر نہ کیجئے ورنہ جو سزا
بے اختیار سنیں پڑے گا۔

مجھرا۔ ہوا چونکہ رطب ہے بہ آسانی شکل تموج قبول کر لیتی ہوگی لیکن یہ تموج
ایسا نہ ہوگا جیسے بندوق سے گولی نکلنے میں ہوتا ہے کیونکہ یہ دونوں سخت ہیں
بجلاف حلق و ہوسکے کہ وہ دونوں نرم ہیں اسیوجہ سے تموج ہوا کا جسم پر محسوس
نہیں ہوتا اس صورت میں ہوا کے بہنے میں جو تموج پیدا ہوتا ہے اوسکو ہوا
بسبب رطوبت کے آسانی قبول کر لیتی ہے تو ضرور ہے کہ اوس تموج ضعیف
کو یہ تموج قوی مثلاً دے اور بنی ہوئی بات بگڑ جائے کیونکہ قوت اوس تموج کی
باوجود عدم معارض کے آخر بتدیر چ گھٹی جاتی ہے اور تموج کسی حد تک جا کر
فنا ہو جاتا ہے جیسے کہڑے ہوئے پانی کا تموج بہنے کے وقت فنا ہو جاتا ہے۔

شنو۔ گویا ہر عقل گواہی دیتی ہے کہ تموج ضعیف کو تموج قوی فنا کر دے
مگر جائز ہے کہ دونوں قسم کے تموج باقی رہیں اسوجہ سے کہ تموج صوتی کسی خاص قسم کا تموج ہو
اور تموج ہبوب دوسری قسم کا۔ اور بانی کی مثال مفید نہیں ہو سکتی اسلئے کہ وہ تموج
محسوس ہے اور یہ تموج غیر محسوس غیر محسوس کا قیاس محسوس پر جائز نہیں
بجھرا۔ تموج کی حقیقت وہی ہے جو ظاہر ہے اب تموج صوتی کی خصوصیت
اور ماہ الامتياز بتائیے۔

شنو۔ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں۔ تو جائز ہے کہ کوئی وجہ خصوصیت ہو
جو ہمیں معلوم نہیں۔

بجھرا۔ مقصود یہ تھا کہ آپ آواز کی ایسی تعریف بیان کریں کہ اسکا تصور
مجھے ہو مگر وہ اتنا کہ نہ ہوا پر سبب اسکا بتایا گیا کہ تموج ہوا میں ہوتا ہے اس
تموج کی نسبت یہ کہا جاتا ہے کہ وہ معمولی تموج نہیں بلکہ ایک خاص قسم کا ہے جسکا علم
نہیں خیر اسکو بھی مان لیا مگر آخر اسکا تموج ہونا مسلم ہے اور یہ بات بھی قابل علم
ہے کہ ہر تموج دوسرے تموج سے ممتاز ہوگا ورنہ خصوصیت ہر ایک کی جس سے جدا
جد احروف اور باتیں بنیں باطل ہوگی۔

اب یہاں ایک امر غور طلب ہے کہ دس میں آدمی مثلاً ایک مغل
میں اگر باتیں کر رہے تو چاہئے کہ جہاں تک اونکی آواز پہنچتی ہے کوئی بات نہ بنے
اسلئے کہ اون تموجوں کے باہمی اختلاط سے ایک ایسا تموج بنے گا کہ اس سے
کوئی بات نہ بن سکے گی حالانکہ یہ امر مشاہد ہے کہ ہر شخص اس مجلس میں جسکی طرف
مستوج ہوتا ہے اسکی بات سمجھ لیتا ہے یعنی دوسرے تموج اس تموج خاص کو بگاڑ

نہیں حالانکہ مقتضی رطوبت ہوا کا یہ ہے کہ ہر موج کی شکل بہ آسانی قبول کرے جس سے کوئی شکل اپنی حالت پر رہے گی۔

اگرچہ شائع تجربہ نے کسی دوسرے اعتراض کے جواب میں لکھا ہے کہ ہوا کا تشکل شکل خاص حقیقتہً نہیں بلکہ کیفیت مخصوصہ پر مجاز تشکل کا اطلاق کیا جاتا ہے مگر اس سے ہمارے شبہ کا جواب نہیں ہو سکتا ہے نہ مانا کہ وہ شکل نہیں آخر کیفیت مخصوصہ ہونے کا تو ادنا کو بھی اقرار ہے۔ اور ظاہر ہے کہ ہر کیفیت مخصوصہ صوتی جس سے سماعت میں حدوث پیدا ہوتے ہیں منائر دوسری گئے ہیں۔ ہر چنان کیفیات متناثرہ کا اجتماع اور اختلاط ہوگا تو ضرور ایک نئی کیفیت پیدا ہوگی جو سب سے ممتاز ہو جیسے چند روشنیوں مختلف رنگوں کی ایک مکاناتین ڈالی جائیں تو ایک نئی قسم کی کیفیت روشنی میں پیدا ہوگی جو سب الوان سے ممتاز ہوگی غرض ان کیفیات صوتیہ کے اجتماع کے وقت متناثر باہمی اور نکلا اٹھ جائیگا اسلئے کہ موضوع اور محل ہر ایک کا وہی ایک ہوا ہے بسط ہے مختلف محل نہیں جہاں ہر ایک محفوظ رہے۔

اور نیز یہ امر قابل غور ہے کہ وہ موج صوتی وقت واحد میں حد معین تک پہل جاتا ہے یا تدریج۔ اگر وقت واحد میں پہل جاتا ہو تو چاہئے کہ توپ کی آواز نزدیک اور دور ایک وقت میں سنائی دے۔ اور اگر تدریج پہل جاتا ہو تو اگر ایک کان بات کر نیوالے کے قریب رہے اور دوسرا دور تو چاہئے کہ وہ وقت وہ بات سنائی دے اسلئے کہ پہلے وہ موج قریب کے کان میں پہنچے گا اور بعدہ دوسرے کان میں ورنہ تدریج باطل ہوگی۔ اور انتقال موج میں کتنی ہی سرعت

فرض کیجئے تقدیم و تاخیر اس صورت میں لازم آئے گا مثلاً اکھبر اللہ چاہئے کہ دو بار سنا جائے
اس طور سے کہ ادھر جب الف سنا جائے اور دھر کچھ نہ ہوگا۔ اور ادھر لام کے وقت
اور دھر الف اور ادھر ح کے وقت اور دھر لام سنائی دے۔ جس سے یہ لازم
آتا ہے کہ کلام سمیع مخلوط ہوا در سمیع میں نہ آئے۔

شنو!۔ جائز ہے کہ دونوں کانون میں اس قدر فاصلہ ہو کہ موج تدریجی میں
تقدم و تاخیر نہ رہے۔

پھر!۔ جب موج تدریجی مان لیا گیا تو پھر تقدم و تاخیر کا انکار کر دیا اجتماع
نقیضین کا اعتراض ہے۔

شنو!۔ چونکہ یہ امر مشاہد ہے کہ دو آواز نہیں آتے اس لئے گو عقل کے
خلاف ہے اس کا انکار نہیں ہو سکتا۔

پھر!۔ قریح و قلع عتیف سبب صوت جو کہا جاتا ہے ان دونوں میں کوئی
مناسبت سمجھ میں نہ آئی البتہ یہ بات قرین قیاس ہے کہ جب دو جسموں میں قریح
و قلع ہوگا تو وہاں کی ہوا ضرور متفرق ہوگی اور موج بھی ہوگا مگر اس موج میں
آواز کہاں سے آگئی کیا ان دونوں جسموں میں پہلے سے موجود تھی جو تصادم
نخل پڑی یا ہوا میں تھی جس کو اس صدمہ نے ظاہر کر دیا یا غیب سے پیدا ہوئی
اگر غیب سے پیدا ہو گئی تو ان اجسام کے ساتھ اس کو کوئی مناسبت بھی ہے
جو لازمہ تو الہ ہے یا بلا مناسبت۔ اور میرا سوال اس مناسبت میں نہیں کہ بڑے
اجسام کے سخت صدمہ سے بڑی آواز ہوگی اور چھوٹے سے چھوٹی بلکہ میں یہ
دریافت کرتا ہوں کہ نفس اجسام اور نفس آوازیں کیا مناسبت ہے اس کے

بعد میں یہ بھی پوچھو گنگا کہ اوس صدمہ سے آواز کے پیدا ہونے کا لم کیا ہے۔ جس طرح
 مین ہوا کے توج پیدا ہونے کا لم بتلا سکتا ہوں کہ ہوا جو لطیف شے ہے اون اجسام
 کثیفہ ثقیلہ کے صدمہ سے پریشان ہوتی ہے اور اوس سے توج ہوتا ہے اسی طرح
 اوس آواز کے پیدا ہونے کا لم بتلایا جائے۔ مجھے یقین ہے کہ اسکا لم آپ ضرور
 بتلائیں گے اسلئے کہ یہ تو آپ کے محسوسات سے ہے اون چیزوں کا لم آپ بتلاتے ہو
 جنکو نہ کبھی دیکھا نہ دیکھے ہوؤں سے سنا چنانچہ دعویٰ ہے کہ الہیات کے کل دلائل مشتمل
 سالانہ حکما کا اتفاق ہے کہ حق تعالیٰ کی ذات کا اور اک محال ہے باوجود اسکے حق تعالیٰ
 کے کل حالات بتلائے جاتے ہیں کہ اوس نے صرف عقل اول کو برائے نام پیدا کیا
 یعنی حق تعالیٰ کے فعل کو اوسکی تخلیق میں کچھ دخل نہیں پہر عقل کے کام بالتفصیل
 بیان کئے جاتے ہیں کل عالم کی تخلیق اور جلد کار و بار عقل عاشر کے متعلق کئے
 جاتے ہیں حالانکہ کسی حکیم نے یہ کہا کہ میں عقل اول کی پیدائش کے وقت موجود تھا
 یا عقل عاشر نے کسی چیز کو میرے روبرو پیدا کیا یا میں ہمہ دعویٰ ہے کہ الہیات
 لیات و قطعیات میں خیر مضائقہ نہیں وہ لمی سہی ویسی ہی اکا دلی یہاں بھی
 لگائے وہاں تو یہ لم جایا گیا کہ بوجہ تجرد اور توحد صرف عقل اول صادر ہوئی یہاں
 کیا کہنے کا اجسام متضادہ اور صوت میں کونسی وجہ جامع ہے وہ اجسام میں
 یہ عرض وہ مرئی لیس ہیں یہ مسموع۔ اگر تضاد کو علت کہیں تو وہ ایک خاص کیفیت
 تھامس کا نام ہے جو انتزاعی ہے اگر انتشار کو دیکھیں تو دونوں جموں میں ایک
 قسم کا فعل و انفعال ہے جسکو مسموع سے کچھ تعلق نہیں۔

شعوا۔ بدیہیات میں اس قسم کی بحث نہیں کیجاتی یہ نظریات کی شان ہے

کہ نظر و فکر کر کے ایک بات معین کریں۔

مجھ پر۔ حضرت بدر بھی اگر ہے تو وجود آواز کا ہے کلام اوس کے تولد میں ہے کہ قرع و قلع سے جو متوج پیدا ہوتا ہے اوس میں آواز پیدا ہونے کی کیا وجہ ہے۔ اوس کی حقیقت کیا ہے اس کے فطری ہونے میں کیا تاثر چھوٹا کل موجودات کے احول بیان کرنا فرض منصبی حکمت کا ہے ضرور تھا کہ پہلے بدہیات کے حقائق وغیرہ کی تشریح اور تشریح کرتے پہر آگے بڑھتے یہاں یہ شعر صادق آتا ہے۔
(تو کارزمین را نکو ساختی) مجھے آپ کی عقل۔ حیرت اور شکایت بہت کہ بدہیات کے معاملہ میں تو یہ حال کہ بات بات میں متحیر ہے۔ اور غرض و فکر وہاں جہاں رسائی ممکن نہیں۔

اب میں دوسری بات آپسے پوچھتا ہوں کہ حادث آواز کے لئے سوائے ہوائ کے قرع و قلع دوسرے دو جسموں کا شرط ہے یا ایک ہی جسم اور ہوا اسکے لئے کافی ہے۔ صورت اولی خلافت القہر اسلئے کہ سیٹی کے آواز میں ہوائ کے ساتھ صرف ایک جسم کا وجود ہے ہوائ کے سوا دو جسموں کا قرع و قلع وہاں نہیں اور آواز موجود ہے۔ اور صورت ثانیہ بھی غلط ہے اسلئے کہ باوجودیکہ زور سے ہوا دیوار پر لگتی ہے اور لوٹتی ہے لیکن آواز نہیں ہوتی حالانکہ وہاں قرع و قلع دونوں موجود ہیں۔ پہر شائع تجربہ برج وغیرہ نے جو لکھا ہے کہ مقاومت مقرر کی قلع کے ساتھ اور مقاومت مقلع کی قلع کے ساتھ شرط ہے ایسا وجہ سے ردی میں قرع و قلع ہو کر آواز نہ آئے گی۔ اس میں یہ کلام ہے کہ حکمانے رعد و صاعقہ کا سبب یہ لکھا ہے کہ دخانی مادہ مشتعل ہو کر حرکت کرتا ہے اوس سے ابر میں قلع و قلع

ہوتا ہے اور برکی حقیقت یہ لکھی ہے کہ وہ نجاسات ہیں جسکو ہوائے مرطوب کھ سکتے ہیں
 اور جن صاحبوں نے ابر کو دیکھا ہوگا وہ جانتے ہیں کہ وہ چھوٹے چھوٹے اجزائے
 ہیں جیسے ردی کے اجزاء ہونگے کے وقت متفرق اور متحرک ہوتے ہیں۔
 مولفؒ نے لکھا ہوا واقعہ ہے کہ ایک جماعت کے ساتھ میں کسی بہا
 پر تھا کہ یکبارگی چھوٹے چھوٹے نرم اجزاء مثل ردی کے ہر طرف متحرک ہونے لگے
 جسکی وجہ سے دم لینے میں کسی قدر تکلف ہوتا تھا اور دو چار ہاتھ کے فاصلہ پر جو لوگ
 ان اجزاء کے حائل ہونے کی وجہ سے برابر محسوس ہوتے نہیں تھے۔ چونکہ کپڑے
 ہمارے ترنہوئے اسلئے اوسکو ابر کہتے ہیں تا مل ہو واجب نیچے والوں نے کہا تم لوگ
 ابر میں کپڑے ہوے تھے اور اوسکے حالات دریافت کرنے لگے اوسوقت ہمیں
 معلوم ہوا کہ وہ ابر تھا۔ اسی طرح مولفؒ ایک بار مدینہ طیبہ میں بعد نماز عصر مسجد نبوی
 صلی اللہ علیہ وآلہ وسلم میں بیٹھا ہوا تھا کہ ابرا ترتا ہوا نظر آنے لگا یہاں تک
 کہ مینا نظرون سے غائب ہو گئے اور بتدیج مسجد شریف میں ابر بہر گیا ہم لوگوں کی
 حالت یہ ہوئی کہ دم گھٹنے لگا اور باوجودیکہ ایک ساعت سے زیادہ دن باقی تھا
 اسقدر تاریکی ہوئی کہ غشا کا وقت معلوم ہوتا تھا۔ غرض اس ابر کے بھی اجزاء اسی
 قسم کے تھے جو پہلے دیکھے تھے۔ حاصل کلام یہ ہے کہ اس قسم کے اجزاء اور اجزاء
 دھانیہ میں قرع و قلع ہو تو ظاہر ہے کہ مثل ردی کے مقاومت اور نہیں ہوتی
 اور صاعقہ کی صورت میں یہ اجزاء نرم برق کے سخت جسم کے ساتھ مقاومت
 نہیں کر سکتے باوجود اوسکے وہ آواز سخت جو نہایت سخت اجسام کے تصادم سے
 بھی نہیں ہو سکتی رعد و صاعقہ میں ہوتی ہے۔ حالانکہ شرط مقاومت قوت ہے۔

پھر اگر آواز کے لئے موج ہوا کا شرط ہے تو چاہئے کہ افلاک کی حرکات سے آواز نہوں حالانکہ حکماء اسکے قائل ہیں چنانچہ شرح مواقف کے حاشیہ میں چلیبی نے لکھا ہے کہ فیثاغورس سے حکایت کی گئی ہے کہ اوس نے عالم علوی کی طرف عروج کیا اور صفائی نفس اور ذکاوت قلب کی وجہ سے افلاک کی حرکات کے عجیب و غریب آواز سنی اور اوس پر علم موسیقی کی بنا پر غرض حکمائے قدیم کے اقوال سے ثابت ہے کہ حرکات اور تماس کی وجہ سے افلاک سے آواز صادر ہوتے ہیں حالانکہ وہاں ہوا نہیں۔ اسی طرح بانی کے اندر بھی آواز آتی ہے حالانکہ وہاں بھی ہوا نہیں۔

بھرا۔ وہ جو نقارہ کی آواز کی مثال دیکھی اسکی کیا کیفیت ہے۔
 شنوا۔ اسکا ادراک قوت سامعہ پر موقوف ہے بیان سے متعلق نہیں
 بھرا۔ سامعہ جزئیات کو ادراک کرتا ہے۔ اور عقل کلیات کو اگرچہ نہیں
 سامعہ نہیں تو اصوات خاصہ کا ادراک جزئی نہوگا ادراک عقلی کو کون مانع ہے۔
 شنوا۔ تمہاری عقل میں اوس کے ادراک کی صلاحیت نہیں کیونکہ تمہیں
 وہ چیز کبھی محسوس نہ ہوئی جسکے خصوصیات مشخصہ کو حذف کر کے کلی بنا لیتے اور
 وہ عقلی ہوتی جسین عقل تصرف کرتی۔

بھرا۔ خیر اسکو بھی جانے دیجئے اب یہ بتائیے کہ حرف کیا چیز ہے۔
 شنوا۔ صاحب مواقف نے بوعلی سینا کا قول نقل کیا ہے کہ حرف اس
 کیفیت مسموعہ اور صفت کا نام ہے جو صوت کو عارض ہو کر اسکو دوسرے صوت
 سے ممتاز کرتی ہے جو مثل اس کے حدت یا نقل میں ہو یعنی دو صوت مماثل

فی اُحدت یا فی اثنقل کو باہم ممتاز کر دینے والی کیفیت سموئے کو حرف کہتے ہیں۔ مقصود یہ کہ حدت اور نقل آواز حرف نہیں اسلئے کہ ادسپر یہ صادق نہیں آتا کہ احد المثلین کو دوسرے سے ممتاز کرے اسلئے کہ وہاں سوائے حدت مشترکہ کے کوئی صفت تمیز نہیں بخلاف حرف کے کہ سوائے مماثلت مذکورہ کے ایک ایسی کیفیت ہے جس نے ادن و دون کو باہم ممتاز کر دیا اور غنہ اور گرانی اور بلندی و پستی اور خوش آواز و بدآوازی اور درازی و کوتاہی آواز حرف نہیں اسلئے کہ یہ امور مسموع نہیں اسلئے کہ غنہ اور گرانی وغیرہ باوجود مسموع ایک ہونیکے مختلف ہوتے ہیں اور کبھی اوکا عکس ہوتا ہے۔

بھرا۔ شارب مواقف رح نے لکھا ہے کہ غنہ اور گرانی اور چارہ و فحایہ بخنے بلندی و پستی کے مسموع نہیں کلام ہے۔ وجہ اسکی یہ معلوم ہوتی ہے کہ یہ کیفیات آواز کو عارض اور مدرک ہیں اور ادراک ادکخانہ عقل سے ہوتا ہے نہ دوسرے حواس سے اور معانی نہیں جنکا ادراک واہمہ سے ہو پہر اگر مسموع نہون تو محسوس و مدرک نہونا اوکھا لازم آئے گا حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔ غرض وہ بھی مسموع ہیں اس صورت میں حرف کی تعریف مانع نہوئی۔

شعوا۔ اس سے کوئی نقصان نہیں حرف کی تعریف میں ایک قید اور بڑا دنگل ہے کہ وہ کیفیت سموئے ہے سوائے غنہ وغیرہ کے اس لئے کہ ہمیں محسوس ہے کہ غنہ اور گرانی سے کوئی مضمون اد نہیں ہوتا جو مقصود حرف سے ہے۔

بھرا۔ اس سے معلوم ہوا کہ بوعلی سینا کی عقل سے آپ کی عقل بڑھی ہوئی ہے جو ادنیٰ سوچی ہوئی تعریف کو اپنے اصلاح دی اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حکماء سابقین

محسوسات کے حالات بیان کرنے میں غلطی کی ہے۔ جب محسوسات کا یہ حال ہو تو مقولات کا کیا حال ہوگا محسوسات کے بیان میں اگر عقل نے غلطی کی تو جس کی ابتدا اسکو نکال سکتے ہیں مقولات میں تو کوئی چیز مدو سینے والی نہیں۔ اب میں ایسے یہ پوچھتا ہوں کہ شیخ کی تعریف سے یہ معلوم ہوا کہ حروف مقولہ کیفیت سے ہے اور ظاہر ہے کہ جو چیز اس سے مرکب ہوگی وہ بھی اسی قسم کی ہوگی جسکا حامل یہ ہوا کہ قول مقولہ کیفیت سے ہے برخلاف اس کے فارابی کے پاس قول مقولہ کم سو ہے چنانچہ شارح مقاصد نے اسکی تصریح کی اور یہ وجہ لکھی ہے کہ قول ذوا جزا ہے جسکا اندازہ اس کے اجزاء سے ہو سکتا ہے اس لئے کہ چھوٹے سے چھوٹا جز جس سے حرف کا اندازہ کیا جائے حرکات ہیں اور کم میں بھی یہی بات ہوتی ہے کہ جز سے کل اندازہ کیا جاتا ہے جیسے ایک گز سے چار گز کا اس طرح اندازہ کیا جاتا ہے کہ اس جز کا کل چار چند ہے۔ شارح مقاصد نے اسکا جواب دیا ہے کہ تقدیر مذکور کم میں لذات ہوتی ہے اور قول میں لذات نہیں بلکہ بواسطہ کثرت کے خاصیت کم کی اور میں آگئی جیسے جسم کا مقدار بواسطہ کم متصل کے ذراع سے کیا جاتا ہے۔ اب یہاں یہ بات دیکھنی چاہئے کہ معروض حروف کا کیفیت صوتیہ ہے جس میں اجزاء نہیں اس لئے کہ کیفیت غیر متجزی چیز ہے اگر حروف کیفیت نہوں جیسا کہ ابھی مسلم ہو چکا ہے تو ان میں بھی اجزاء نہیں ہو سکتے اس صورت میں نہ عارض ذوا جزا ہے نہ معروض پہر یہ کثرت کہان سے آگئی جسکی وجہ سے کم کی خاصیت کیفیت میں آ رہی ہے۔ اگر کہا جائے کہ یہ دونوں عارض و معروض جو عرض ہیں ہوا کو عارض ہیں جو جوہر ہے اور وہ ذوا جزا ہے کثیر ہے تو ہم کہیں گے کہ ہوا بقول قدما بسیط ہے ذوا جزا ہے

مقداریہ نہیں اور حرف اجزائے مقداریہ کلمات ہیں اس اعتبار سے قول کا مقولہ کم سے ہونا ثابت ہوتا ہے جسکا قائل فارابی ہے۔ اب رہی یہ بات کہ کم کیف کو کیونکر عارض ہوا وہ بحث دوسری ہے اسوقت مقصود اسی قدر ہے کہ شیخ حرف کو مقولہ کیف سے کہتے ہیں اور فارابی مقولہ کم سے یہاں بھی وہی عارض وارد ہوتا ہے کہ محسوسات میں یہ اختلاف کیسا اور ظاہر ہے کہ واقعہ میں دونوں صحیح نہیں ہو سکتے گو آپ شیخ کی طرف سے جواب دو گے مگر اسوقت یہ توضور کہا جائے گا کہ فارابی سے آپ بڑھ گئے اور محسوسات میں فارابی کا جب حیل ہو تو معقولات میں کیا ہوگا۔ اور یہ جتنی تقریریں میں نے کیں سب قیاسی در بتقدیر فرض محال ہیں میرے پاس تو وہ دونوں غلط ہیں میرا مذہب اوسمیں وہی ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے ہے یعنی کان کے پردوں پر جو کھٹکے ہوتے ہیں انکا نام حرف ہے اسکا ابطال عقلاً ابتک نہ ہوا اور اگر آپ بدیہی کہہ ٹالیں تو میں ہرگز نہ مانوں گا بلکہ اسکو ہدایتہ وہم کہوں گا۔

لیا

شنو۔ جناب آپ نے تو اعلیٰ درجہ کی موٹگافیان کیں اور عقل سے اتنا کام کہ وہ بھی تھک گئی اب ہم چاہتے ہیں کہ آپ کی کچھ ضیافت طبع کریں اور عقل کے باغ کی آپ کو سیر کرائیں پہلے اس واقعہ کو آپ پیش نظر رکھیں جس سے آپ کو اس شگفتہ باغ میں داخل ہونے کا راستہ مل جائیگا۔ واقعہ یہ ہے کہ یک مقام میں صد آدمی ہر قسم کے مذاق والے جمع ہیں اور ایک عورت نہایت خوبصورت خوش آواز راگ سے نہایت واقف تال و سر سے بخوبی خبردار جسکی الاپ اس غضب کی کہ دلون کو ہلا دے مگر کی لٹکری کے ادا کرنے میں اعلیٰ درجہ کی ممتاز۔ نہایت دردناک سحر علی

باریک آواز سے ایک طرف بیٹھے گا رہی ہے۔

بھرا۔ قطع کلام ہوتا ہے تصور معاف ہوا کی اس تقریر سے مین نہایت پریشان ہوں کہ یہ الفاظ جو کہنے استعمال فرمائے کیا مہلات ہیں یا جیستان یا میری اور اک مین کچھ فتور آ گیا ہے ان تمام الفاظ سے صرف ایک لفظ میری سمجھ میں آیا کہ آواز بھی باریک ہوا کرتی ہے مگر اوس میں بھی یہ اشکال ہے کہ باریک ایک اضافی چیز ہے بہ نسبت سبل کے سوئی باریک ہوتی ہے اور بال اوس سے بھی باریک ہوتا ہے پہلے آپ دو جانب مقرر کر کے ایک کو محدود فرما دیجئے کہ وہ آواز کس چیز سے باریک اور کس چیز سے موٹی تھی اور یہ بھی فرمائیے تاکہ اوس مناسبت سے ان غیر معلوم اشیاء کے تصور میں کچھ راہ ملے۔ اور یہ بھی فرمادیجئے کہ مجھ میں بھی آواز ہے یا نہیں۔ آپ کی تقریر سے معلوم ہوا تھا کہ حلق سے ایک ہوائے کیف نکلتی ہے وہی آواز ہے آخر حلق اور ہوا مجھ میں بھی ہے پہر آواز نہ ہونی کی کیا وجہ۔

شعوا۔ آپ جو کہانتے ہو اور غائین غائین کرتے ہو وہی آواز ہے جو ہکوسنائی دیتی ہے۔

بھرا۔ کیا خوب وہ تو خود مجھ میں موجود ہے اور میں لوگوں سے اسکا حال پوچھتا ہوں تا تھا عجیب بات ہے۔

بار در خانہ ومن گرد جهان میگردم	آب در کوزه ومن شند دہان میگردم
---------------------------------	--------------------------------

بیشک میرے حلق سے ایک چیز مساس کرتی ہوئی نکلتی ہے اور بعض وقت کہانی جو زور سے آتی ہے مجھے معلوم ہوتا ہے کہ حلق چل جا گیا اب مجھے یقین ہوا کہ

میری آواز موٹی ہے کیونکہ حلق کے سوراخ کو بہر دیتی ہے اور غالباً اس
گانیوالی عورت کی آواز اسوجہ سے باریک ہوگی کہ اسکا حلق بحسب جسامت
تنگ ہوگا اور جبکہ حلق میرے حلق سے زیادہ کشادہ ہوگا اسکی آواز زیادہ موٹی ہوگی
بہر حال آپکی توجہ سے ایک بات تو سمجھ آگئی اب سب الفاظ کو اسی پقیاس کے کچھ نہ کچھ خیال کر لو گا
شعوا۔ جناب جو کچھ آپنے سمجھا ہے وہ بھی غلط ہے اور آئندہ جو کچھ آپ
سمجھیں گے وہ سب غلط ہوگا کیونکہ آپ جو کچھ سمجھیں گے وہ آپ کے حواس اربعہ
سے متعلق ہوگا جس سے ادراک آواز کا ممکن نہیں۔ اب آپ براہ مہربانی سمجھیں
نہ لگائیں اور ان عجائب میں غور کریں کہ عالم مسوعات کیسا وسیع اور حیرت خیز ہے
غرض وہ عورت جو گارہی ہے علاوہ خوش آوازی کے فصیح بھی اعلیٰ درجہ
کی ہے اور جو اشعار پڑھ رہی ہے وہ عربی نہایت فصیح ہیں۔ اسکی آواز اور
حسن فصاحت اور اشعار فصیحہ سے اہل جلسہ پر عجیب کیفیت طاری ہے۔ کوئی
رو رہا ہے کوئی تحسین کے نعرے بلند کر رہا ہے کوئی سردہن رہا ہے۔ کوئی وجد
کی حالت میں بیتاب ہے۔ وہاں ایک بہرا بھی بیٹھا ہے اور لوگوں کی حالت دیکھکر
متعجب ہے اور دل میں کھڑ رہا ہے کہ ان حمق کو کیا ہو گیا جو اتنے بڑے مجمع میں
ایسی ناشائستہ حرکات کر رہے ہیں۔ نابینا کو اس کے حسن سے کچھ کام نہیں من
آواز پرست ہے۔ شاعر کی طبیعت پر مذاق شاعر سی جو غالب ہے وہ
فصاحت و بلاغت اشعار پر اشعار کر رہا ہے۔ تو اہل صرٹ آواز کی نسبت
افراز وغیرہ لوازم موسیقی پر لطف اٹھا رہا ہے نہ اسکی نظر عورت پر نہ اشعار پر
نہ معنی سے کچھ کام نہ الفاظ سے غرض۔ حسن پرست کو اس کے حسن و جمال میں

وہ استغراق کا عالم ہے کہ نقش دروار بنا ہوا ہے۔ نفس خوش آواز سی پر جانی نیکو لوگ
یہ حالت ہے کہ گویا انکے گلوں پر چبہ چل رہے ہیں۔ اور مین ایک متقی بھی آن ہنسا
جو بقیار ہے کہ کسی طرح وہاں سے نکل جائے مگر موقع نہیں آیا۔ بعض ایسے لوگ
بھی اس مجمع میں شریک ہیں کہ اسکا گانا انکو ناگوار ہے مگر کچھ کر نہیں سکتے
غرض مختلف مذاق اور حالات کے لوگ جمع ہیں کسی کو صرف اس عورت
سے تعلق ہے کسی کو اس کے حسن سے کسی کو صوت سے کسی کو راگ سے کسی کو
الفاظ سے کسی کو معنی سے کسی کو نظم سے اور کسی کو کسی چیز سے تعلق نہیں بلکہ
شرکت ہی سے نفرت اور وحشت ہے اور کسی پر خوف طاری ہے جس سے
ہر ایک کی حالت اور کیفیت قلبی ایک خاص طور پر ایسی ہے جو دوسرے کی نہیں
اسلئے کہ کسی میں وہ تملذذ وغیرہ صرف ایک وجہ سے ہوگا مثلاً راگ کی وجہ سے اور
کسی میں دو وجہ سے مثلاً عورت کے گلنے سے بہر حال ان کیفیات قلبیہ منظر
اڈالی جائے تو ممتاز کیفیتیں اتنی ہونگی جتنے لوگ وہاں موجود ہیں کسی کی قلبی کیفیت
جن جمیع الوجہ دوسرے کی کیفیت کے مشابہ نہوگی۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ باوجودیکہ موقع مشخص اور معین ہے یعنی ایک
عورت گارہی ہے ہر اسپر آثار یعنی کیفیات قلبیہ مختلف کیوں مرتب ہو رہی
ہیں غور کرنے سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ اگرچہ وہ آواز ایک ہے مگر لحاظ و اعتبار
کی وجہ سے ہر شخص کا دل اس آواز کو ایک خاص طور پر مشاہدہ کر رہا ہے جس سے
اس آواز کی صورتیں متعدد دہور رہی ہیں۔ ہر چند یہ تکثر اعتباری ہے مگر چونکہ
آثار ہر ایک پر جدا جدا مرتب ہیں اس سے ظاہر ہے کہ ہر ایک کا دل جس صورت کو

دیکھ رہا ہے دوسرے کو اسکی خبر نہیں اس سے ثابت ہے کہ جتنی صورتیں اس آواز کی اپنے اپنے مقام میں ہیں کچھ ایسی مستقل ہیں کہ گویا باہم ان صورتوں میں تباہی اگر تکثر اعتباری بھی ہے تو وہ اعتبار کچھ ایسا مستحکم ہے کہ مقبر بھی اسکو دور نہیں کر سکتا کیونکہ ہر ایک نے اپنی مناسب طبع صورت کو لیکر دوسری صورتوں کو دور کر دیا مثلاً اگر قوال سے پوچھا جائے کہ اس شعر کا کیا مضمون تھا جو اس صوت میں موجود تھا تو کچھ نہ بتا سکے گا بہر حال اس صوت کی کثرت کا انکار نہیں ہو سکتا۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ آواز واحد شخصی اور جزئی حقیقی ہے یا ان صورتوں کے لحاظ سے فی نفسہ متکثر ہے۔
جب ہم دیکھتے ہیں کہ محسوس وہی ایک آواز ہے اور کلی طبعی حیثیت ہو کلی محسوس نہیں ہو سکتی اسلئے ہم یقیناً کھ سکتے ہیں کہ وہ آواز جزئی حقیقی ہے مگر ان تمام صورتوں پر منبسط ہونے کی وجہ سے اشتباہ کلیت یا انفسام کا ہوتا ہے جو فی الواقع وہ دونوں سے بری ہے۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ وہ صوت فی نفسہ متعین ہے یا ان تعینات جزئیہ کی وجہ سے متعین ہوا اگرچہ نطا ہر یہ معلوم ہوتا ہے کہ جب اسکا ظہور صورت جزئیہ میں ہو رہا ہے تو فی نفسہ کوئی اسکا تعین علیحدہ نہ ہوگا مگر یہ خلاف واقع ہے اسلئے کہ مصداق تعین نفس حقیقت ہے بغیر اسکے کہ کوئی امیر غریب اسکے ساتھ ملے اسلئے کہ اگر ان تعینات خاصہ کو اسکے تعین میں دخل ہو تو اسکا مطلب یہ ہوگا کہ وہ تعینات منضم ہوں اور نفس صوت بلا تعین منضم الیہ۔ اس صورت میں

یہ لازم آگیا کہ ماہیت غیر متعین ہو اور تعین ماہیت قبل انضمام متعین۔ حالانکہ انضمام کا تقاضی یہ ہے کہ منضم اور منضم الیہ دو قانون کا وجود خاص انضمام سے پہلے ہو اور اگر منضم الیہ کا تعین پہلے سے ہو تو لازم آئے گا کہ تعین ماہیت قبل تعین ہے جو خلاف مفروض ہے۔

اور اس موقع میں یہ بھی پوچھا جائیگا کہ انضمام کے وقت منضم موجود ہے یا معدوم اگر معدوم ہو تو اس کا انضمام کیسا اور اگر موجود ہو تو وہ تعین منضم خود بھی متعین ہوگا کیونکہ وجود بغیر تعین کے ممکن نہیں پہر اس کا تعین نفس ذات ہے یا ذات پر زائد۔ اگر زائد ہو تو وہ امر زائد علی المنضم ضرور موجود اور متعین ہوگا پہر اس زائد متعین میں وہی کلام ہوگا جس سے تسلسل لازم آجائے گا اور تسلسل چونکہ امور عینیہ یعنی تعینات منضمہ موجودہ فی الخارج میں ہوگا اسلئے باطل ہے۔ اور اگر اس تعین منضم کا تعین نفس ذات ہو تو مدار اس کا اسی صوت پر ہوا اسلئے کہ تعین معنی مصدری انتزاعی ہے جس کا منشاء انتزاع وہی صوت خارجی ہے جس سے لازم آگیا کہ اس تعین منضم میں صلاحیت اس امر کی نہیں کہ منضم ہو سکے۔ غرض یہ ثابت ہو گیا کہ صوت اپنے ذاتی تعین سے متعین ہے اسلئے تعین میں کسی تعین خاص کو دخل نہیں۔ پس معلوم ہوا کہ صوت کے اطلاق کے درجہ میں نہ کسی صورت خاصہ کو دخل ہے نہ اس کا لحاظ۔ اور یہ تو ظاہر ہے کہ اسی صورت مفروضہ میں اگر یہ بھی فرض کر لیا جائے کہ وہ عورت جمع ہونیکے پہلے سے گارہی تھی تو اس وقت بھی آواز فی نفسہ موجود تھی اور جون جون مجمع بڑتا گیا نئی نئی صورتیں اس آواز کی پیدا ہوتی گئیں پہر اگر مجمع کی برخاست ہو جائے اور وہ گاتی رہے

جب بھی وہ آواز موجود رہے گی جس سے ظاہر ہے کہ اُن صورتوں کی وجہ سے نفس صوت میں کوئی تغیر نہوا بلکہ اُن صورتوں کے وقت بھی وہ اسی حالت صرافت ذاتی پر ہے جو قبل حدوث صورتہا جس سے ان صور حادثہ میں اوسکا متجلی ہونا مستلزم اسکے حدوث و تغیر کو نہیں بلکہ وہ جس یقین و وجود کے ساتھ قبل حدوث صورت تصف تھا بعد حدوث و فنا ہی صورت بھی متصف ہے۔

پھر وہ صورتیں جو بظاہر متغائر صوت معلوم ہوتی ہیں سوا و سکی وجہ یہ کہ کوئی صورت ایسی نہیں جو صوت مطلق من حیث ہو مطلق ہو بلکہ ہر صورت میں باعتبار ایک یقین کے دوسری صورت سے ممتاز ہے اسی وجہ سے کسی کا حل کسی پر نہیں ہو سکتا جس سے باہمی مبائنت صورت ثابت ہوتی ہے۔ مگر یہ خیال کیا جائے کہ اس باہمی مبائنت سے نفس صوت اسے علیحدہ ہو گیا بلکہ یوں سمجھنا چاہئے کہ وہ جتنی صورتیں ہیں اسی صوت کے شیونات اور تعینات ہیں جسکا منبع اور نشا و ہی ایک صوت ہے جو اپنی ذوات سے متعین ہے اور کسی صوت کا محتاج نہیں بلکہ ایک امر منبسط ہے جو سب کو محیط ہے اور وہ سب اپنے وجود میں اسکے محتاج ہیں۔

اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ اصلی صورت آواز کی ان صورتوں سے علیحدہ مشاہد نہیں ہو سکتی اور بدو مشاہد ہے وہ اسی کی صورت ہے اور ہر جذبہ اوصاف و اصنافات اور بین بہت کچھ پیش نظر ہیں مگر وہ صورت صوت کو پوشیدہ نہیں کر سکتیں جیسے برقی تعین سے پانی کی صورت اہل بصیرت پر پوشیدہ نہیں گونا نام اور تعین جبا ہو گیا بلکہ وہ ان ہی سمجھا جائیگا کہ برن منظر ہے

اور پانی نکلا ہر۔

یہاں یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت مطلق حروف و تفتی وغیرہ میں تنزل کی صورت خارجیہ میں محسوس ہوا اور باوجود اسکے جب صرافت ذاتی اور مترابطان کسی کو محسوس نہیں۔

اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں کہ صوت ہر صورت کے ساتھ ہے کوئی صورت اسکے ساتھ نہیں کیونکہ کوئی صورت درجہ اطلاق تک پہنچ نہیں سکتی اس تقریر سے یہ بھی معلوم ہوا کہ ہر چند صوت اُن صور خارجیہ میں محسوس ہے مگر نہ کسی میں اُسے حلول کیا ہے نہ کسی کے ساتھ متحد ہوا اسلئے کہ حلول دُستِ خود و مان ہوں جہاں دونوں میں مغائرت ذاتی ہو مثلاً پانی پتے یا کوزہ میں ہو یا جس کسی آدمی میں گھٹکے یہاں تو وہ تمام صورتیں اطوار و شیون صوت کی ہیں۔

تھرا سکو بھی جانے دیجئے۔ اب یہ بتائیے کہ حروف سب ایک قسم کے ہیں۔ یا مختلف اقسام کے اور وہ آتی ہیں یا زمانی۔ موافق میں لکھا ہے کہ جملہ حروف دو قسم پر ہیں مصوتہ اور صامتہ۔ مصوتہ حروف مدد لین ہیں جو ساکن ہوں اور اونکے ماقبل کی حرکت اون کے موافق ہو۔ اور باقی جملہ حروف صوامت ہیں خواہ وہ متحرک ہوں یا ساکن پہر بعض حروف صرف زمانی ہیں جیسے مصوتہ اور فا اور قاف اور ین شین اور بعض حروف آتی جیسے تا ط دال وغیرہ جن کا دراز کرنا ممکن نہیں۔ اور بعض آتی مشابہ زمانی ہیں مثل را حا خا کے جنکے افراد آنیہ چند بار متوار و ہوتے ہیں۔

بھرا۔ حرف کی حقیقت بتلائی گئی تھی کہ وہ کیفیت صوت ہے اور صوت کی حقیقت میں کہا گیا تھا کہ وہ قرع و قلع سے متولد ہے اور ظاہر ہے کہ قرع و قلع

آنی ہین جسکی تصریح شارح تجرید نے کی ہے کہ قرع وصول کا نام ہے اور قلع لا وصول کا نام
 و ونون آنی ہین بہر حروف زمانی کیونکر ہو سکیں گے اور مصوتہ و صوامت کے ناموں
 سے یہ معلوم ہوتا ہے کہ صوت حروف مدولین میں ہے اور باقی حروف میں صوت
 نہیں بلکہ سکوت ہے کیونکہ صوت بمعنی سکوت ہے اس اعتبار سے سوائے حروف
 مد کے سب میں معتبر ہے پہر جو کہا جاتا ہے کہ تیں جالیں حروف ہین تو ان ظلم
 میں تمانز کیسا اور اگر عدم اضافی لیا جائے تو بھی صوامت تین سے زائد نہیں ہو
 خیر اسکو بھی جانے دیجئے۔ اب ایک اور بات میں آپ سے پوچتا ہوں کہ لوگوں
 نے یہ کیا غلط مشہور کر رکھا ہے کہ ٹیلیفون کے ذریعہ سے بات کو سون پھنجائی
 جاتی ہے یہ تو بالکل خلاف عقل ہے کہ قرع و قلع سے جو ایک موہوم توج پیدا ہوتا ہو
 علاوہ ہبوب ہوا کے خود ستون او سکی شکل خاص کو بگاڑ نیکے لئے کافی ہین اس لئے
 کہ مدار صوت کا یعنی وہ ہو جو باطن سے نکالی جاتی ہے ہر ستون کے پاس لکھا
 ضرور پریشان ہوتی ہوگی اسوجہ سے کہ جسم لطیف جب کثیف پر ٹکر کھائے گا تو
 ضرور پریشان ہوگا پہر جب ہوا پریشان ہوگئی تو وہ توج خاص جبر مدار آداز کا
 برکھا گیا ضرور پریشان ہونا چاہئے اور اسکی پریشانی موجب پریشانی صوت ہو۔
 اور قطع نظر اس کے کہ تفرق توج سے بات بگڑ جائے ہر ستون کے قریب بات کا
 محسوس ہونا ضرور ہوگا حالانکہ کہا جاتا ہے کہ ٹیلیفون میں راز کی باتیں بھی کہی
 جاتی ہین حاصل یہ کہ اگر بات کیفیت ہوئی ہو تو ٹیلیفون کے تار اور ستونوں
 کے پاس اسکا مسموع ہونا لازم ہے اور جب وہ بشہادت حسن باطل ہو جائے
 تو تزلزلہ دم یعنی اسکا کیفیت ہوئی ہونا باطل ہوگا اور چونکہ سب نے تسلیم کر لیا ہو

کہ بات بعض حروف مجتمہ کی حقیقت صرف کیفیت ہوائی ہے تو وجوہات کا باطل ہو گیا۔ اور یہ امر بھی قابل غور ہے کہ کل حروف کا عرض ہونا مسلم ہو چکا ہے اور بذریعہ ٹیلیفون اونکا کوسون پہنچا بھی مسلم ہے اس سے انتقال عرض لازم آتا ہے اسلئے کہ جب وہ منہ سے نکلین تو بجز حرکت اپنی کے مقصود تک پہنچا اونکا محال حالانکہ باتفاق متکلمین و حکما انتقال عرض کا محال ہے حکم نے حرارت اور بوی حرکت میں یہ جواب دیا ہے کہ مجاورت ہوا اور ہوا کی وجہ سے اجزائے متصلہ ہوا میں استعداد پیدا ہوتی ہے اسکے بعد عقل فعال دوسرا شخص ہوا اور حرارت کا مثل اول کے وہاں فائض کرتا ہے۔ خلاصہ یہ کہ انتقال عرض سے بچنے کے لئے اونہوں نے یہ تبریر نکالی کہ ہوا کے ہر ایک جز میں ہوا اور حرارت کا ایک دوسرا شخص مائل مستقل قائم ہے اور جہاں تک ہوا اور حرارت ہوا میں پہلی ہوئی ہے لا تعد ولا تحصى امثال ہوا اور حرارت کے قائم ہیں اور ہر آن میں تجد و امثال اونکا ہوتا رہتا ہے۔ چونکہ حروف اور صوت بھی عرض ہیں اور یہاں بھی انتقال عرض محسوس ہے تو غالباً یہاں بھی وہی جواب ہو گا۔ کہ ہوا سے محدود میں لا تعد ولا تحصى امثال ہر حرف کے قائم ہیں۔ مگر اس تقدیر پر لازم آئیگا کہ جب کان کے عصب مفروض پر کوئی حرف پہنچے تو وہ ایک نہو کیونکہ مقام صماخ میں ہوا کے صدا بجز موجود ہیں اور ہر جز میں وہ حرف موجود ہے پھر ایک کا احساس ہوتا اور باقی کا احساس نہو ناتر جمیع بلا مرجع ہے تو ضرور ہے کہ سب کا احساس ہونا ہو گا حالانکہ بشہادت اہل سماع ثابت ہے کہ ایک ہی کا احساس ہوتا ہے اس سے غلطی ہے کی لازم آگئی۔ اور اس تقدیر پر حروف میں تجد و امثال ثابت ہوتا ہے جیسے

صوفیہ تمام اشیائیں اس کے قائل ہیں۔ اس لئے کہ وہ صرف جہان پیدا ہوگا وہیں فنا ہوگا
 پہرہ دوسری آن میں اس کا مثل جز مجاور ہو اب میں موجود ہوگا اور وہ بھی وہیں فنا ہوگا
 علیٰ ہذا القیاس ہر آن میں ایک جز ہوا میں اس کا فنا اور دوسری آن میں اس جز کے
 مجاور جز میں اس کے مثل کا وجود ہونا چاہئے گا یہاں تک کہ وجودات امثال کا
 سلسلہ ختم ہو جائے۔ ابتداء تولد سے آخری فنا تک اس کی عمر سمجھی جائے گی ہر
 عمر کو کسی آواز کی چوٹی ہو جیسے جنگلی کی آواز کی یا بڑی ہو جیسے توپ کی آواز کی
 مگر اس بات میں دونوں برابر ہیں کہ ابتداء سے انتہا تک وہ شخص باقی نہیں گوحاً
 تو اردو و تو الی امثال کی وجہ سے ایک سمجھا جاتا ہے مثلاً فرض کیا جائے کہ توپ
 کی آواز بند ہر امیل مسافت پانچ دقیقوں میں طے کرتی ہے اور کوئی سواری
 مثل ریل کے ایسی فرض کی جائے کہ اسی قدر عرصہ میں وہ مسافت طے کرے پہرہ
 آواز کے ساتھ چلین تو ضرور ہے کہ وہ آواز پانچ دقیقوں تک کان میں ایک ہی
 رہے گی حالانکہ فی الواقع وہ ایک نہیں بلکہ ہر آن میں اس کے امثال کا تجدد ہوتا
 رہا ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عمر بہر حال ایک ہے اور فی الواقع بے انتہا کثرت
 تجددی ہے۔ حکما کے نزدیک یہ بات اعراض خاصہ میں لازم آتی ہے اور
 اشعارہ کے نزدیک کل اعراض میں تجدد امثال ہوتا ہے اور صوفیہ کے نزدیک
 کل عالم میں۔

پہرہ اگر غور کیا جائے تو کلام کا عرض ہونا قطعی طور سے ثابت نہیں ہو سکتا
 بلکہ جائز ہے کہ وہ جسم ہوا اور ہوا اس کا محل ہو جس طرح اکثر حکما قائل ہیں کہ ہوا
 جسم ہی اور ہوا اس کا محل ہے کیونکہ جس طرح نور حرکت کرتا ہے وہ بھی حرکت کرتا ہے بلکہ وہ ہوا

کو پہاڑ کر کان کے پردوں پر صدمہ دیتا ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ وہ متوج ہوا
 کا صدمہ ہے سو وہ غلط محض ہے اسلئے کہ مثلاً حلق کے قرع و قلع سے جو متوج
 پیدا ہوتا ہے اس کے تو وہاں تک پہنچنے ہی میں کلام ہے۔ اگر کسی سخت جسم سے
 ہو این شدید متوج پیدا کیا جائے جب بھی اس سے ایذا نہیں ہوتی سخلاف
 آواز قومی کے جسکی اذیت کو اعلیٰ حس جانتے ہیں غرض آواز کا حرکت کرنا بلکہ ہوا
 کو پہاڑ کر پردہ گوش پر صدمہ پہنچانا محسوس ہے اور بقاعدہ مسلمہ کہ ہر محرک
 جسم ہے آواز کے جسم ہونے میں کوئی مخالفت عقل نہیں بلکہ جب نور کو بوجہ حرکت
 جسم کہہ رہا حالانکہ حسب تقریر بالا اس کا کوئی ثبوت نہیں پہر آواز کے جسم نہیں
 کیا تامل۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ متوج صوتی کے بعد پردہ گوش پر ایک قسم کی
 حرکت ہوتی ہے جس سے آواز پیدا ہوتی ہے جیسے نقارہ پر کسی چیز کے پہنچنے
 سے اگر اس کا یہ مطلب ہے کہ کلام کا تکلون اور وجود وہاں ہوتا ہے تو قابل تسلیم
 اسلئے کہ پہلے تو وہ متوج ایسا ضعیف ہے کہ کان تک اس کے پہنچنے ہی میں کلام ہے
 اور اگر اس آواز کا نام کلام ہو جو کان میں پیدا ہوتی ہے تو چاہئے کہ
 سامع کو متکلم کہیں اسلئے کہ کلام کا اصلی وجود اس تقدیر پر اسی کے پاس ہوا اور
 جسمین صفت کلام کا حدوث و قیام ہو وہی متکلم ہوگا اور حقیقی متکلم مسبب کلام ہوگا
 نہ متکلم غرض کلام نہ قرع قلع کا نام ہے نہ متوج ہوا کا نہ اور کسی غرض کا بلکہ جائز ہے
 کہ ایک ایسے جو ہر یا جسم کا نام ہو کہ جب اس کے شرائط موجود ہوتے ہیں تو
 حق تعالیٰ اس کو پیدا کر دیتا ہے اس عالم میں محل اس کا ہوا ہے اگر چیکہ مذاق معقول
 میں یہ بات ناگوار ہوگی کہ حق تعالیٰ کی خالقیت کا نام لے لیا مگر وہ چند ان مخالف

بھی نہیں اسلئے کہ آخر امثال کے ایجاد میں بھی مبداء فیاض کو تکلیف دینے کی ضرورت پڑتی ہے یا یوں کہا جائے کہ صوت ایک قسم کا جسم ہے جب اسکو تشخصات خاصہ عارض ہوتے ہیں تو اسکا نام کلام ہے اور محمل اسکا ہوا ہے۔

خبر اسکو چھوڑیے اب یہ بتائیے کہ بات کر نیکے وقت اتنے کام ہوتے ہیں صور خبریہ کو خیال سے۔ اور معافی خبریہ کو حافظہ سے۔ اور امور کلیہ کو عقل فعال سے لینا۔ اور تماموں سے ایک مضمون خاص بنانا۔ اس مضمون کے اجزائے الفاظ فراہم کرنا۔ ترکیب نحوی لینے یا محاورہ اد کو مرکب کرنا۔ ہر ہر حرف کے تلفظ کے وقت زبان کو اس کے منہ پر لگانا۔ بحسب ضرورت ہوا کو استعمال کرنا۔ سوائے اسکے عوارض خارجیہ کی طرف متوجہ رہنا۔ مثلاً طبیعت مخاطب کا لحاظ آثار و لوازم و نتائج کلام کی تحویل حالت مخاطب پر نظر اٹانے کلام میں وہ جو کچھ اسکو سننا اور ادراک کرنا وغیرہ افعال صادر ہوتے ہیں سو ان تمام افعال کی نظر ہر وقت نفس متوجہ رہتا ہے یا نہیں اگر رہتا ہے تو یہ افعال ہر چند زمانی نہیں مگر یہ بھی نہیں کہ ہر ہر آن میں انہیں سے ایک ایک فعل ہوتا ہو بلکہ جو چھوٹے سے چھوٹا زمانہ لیجئے اوس میں سے اکثر افعال برابر جاری رہتے ہیں اس سے لازم آیا ہر آن میں مختلف افعال نفس سے صادر ہوتے ہیں اور وہ محال ہے۔ اور اگر ان تمام افعال کی طرف نفس متوجہ نہیں رہتا تو یہ سب کام کرنے والا کون ہے۔ طبیعت نہیں ہو سکتی کیونکہ یہ حرکات و سکنات امور طبیعہ سے نہیں جو بغیر ارادہ کے صادر ہوتے ہیں اور سوائے نفس و طبیعت کے کوئی تیسری چیز نہیں جس سے یہ افعال صادر ہوں۔ اس سے لازم آیا کہ فعل بغیر فاعل کے صادر ہو

اور وہ محال ہے بہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم ہے اور مستلزم محال کا محال ہے اسلئے بات کرنا محال ہے۔

شعور۔ لایصد رعن الواحد الا الواحد محققین کے نزدیک مخدوش ہے تو جائز ہے کہ یہ تمام افعال نفس و طبیعت سے ہوں اگر کئی امور کی طرف آن وہ میں نفس تو جکرے تو محققین کے قول پر کچھ نقصان نہیں۔

پھر اگر چیکہ آپ نے ہمارے خیال سے اہل معقول کے مسئلہ مقدمہ کو بگاڑا مگر جب بھی حقیقت بات کی کچھ سمجھ میں نہ آئی کیونکہ اگر سمجھتے تو آخر ہم عقل رکھتے ہیں کوئی طریقہ اوسکا سیکھ جاتے اور اوسپر عمل کرتے ہماری عقل کے نہ پہنچنے سے ہمارے پاس تو یہ ثابت ہو گیا کہ بات کچھ بھی نہیں یا تو مثل لڑکون کے ایک دوسرے کو دیکھ کر منہ چڑاتے ہو یا کوئی بیماری ہے مثل شج وغیرہ کے جو ہونٹوں کو حرکت پر مجبور کرتی ہے۔

اگر حکمہ حکمانے آواز کو کیفیات ہو اسے قرار دیا ہے مگر اسپر کوئی قوی دلیل نہیں سوائے اسکے کہ اتفاقاً ہوا رگدز صوت میں واقع ہے حالانکہ پانی میں بھی آواز سنی جاتی ہے اور صوت پانی کی کیفیت قرار دیجائیگی غرض آواز کا سمیٹنا یقینی ہے۔ یہی بات کہ وہ کیونکر سامع تک پہنچتی ہے صرف آثار و قرائن سے وہاں استدلال کیا جاتا ہے جو مفید قطع نہیں اسلئے کہ جائز ہے کہ جو اسباب ان اور دلائل انہ سے معلوم ہوتے ہیں وہ واقع میں ہوں۔ ثبوت اسکا اس مثال سے ہو سکتا ہے کہ دو شخص مثلاً کہیں آپس میں جھگڑتے ہوں اور تمامی آثار و قرائن مثل سب و شتم وغیرہ موجود ہوں اس سے بظاہر یہی معلوم ہو گا کہ دونوں میں دونوں کے

عداوت ہے حالانکہ جائز ہے کہ کسی خاص غرض سے صرف خوف و شائبہ عداوت
 کی نمائش کرتے ہوں اور وہ جنگ زرگری ہو یا دل لگی مقصود ہو جیسا کہ اوپر
 کے مجموعہ میں یہ بات دیکھی جاتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ دلائل اسیہ قیام قطع نہیں
 اہل اسلام کا اعتقاد ہے کہ آسمانوں میں بھی آواز سنی جاتی ہے چنانچہ
 آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا شبہ ہر آواز آسمانوں پر جبیل اور دوسرے ملائکہ و انبیاء
 علیہم السلام کے ساتھ باتیں کرنا ثابت ہے حالانکہ وہاں ہوا یا مانی کا وجود ثابت
 نہیں ہے وہاں آواز کس جسم لطیف کی کیفیت کا نام ہوگا اور جب تک کسی جسم کو بلائی
 نقلیہ وہاں ثابت نہ کریں آواز کی کیفیت ہونا ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ اس وقت یہ
 کہنا ضرور ہوگا کہ وہاں آواز قائم بالذات ہے یعنی جو ہر ہے جب آواز وہاں جو
 ہوئی تو زمین پر اس کا عرض ہونا ممکن نہیں ورنہ انقلاب مابہیت لازم آئے گا۔
 اور جو ہر ہونی سے آواز کے کوئی محال بھی لازم نہیں آتا۔ رہی یہ بات کہ تداخل
 لازم آئے گا تو ہم کہیں گے کہ ممکن ہے کہ وہ تداخل اس قسم کا ہو جیسا کہ رنگ
 تداخل بانی کے ساتھ ہوتا ہے۔ اگر کہا جائے کہ رنگ اور بانی میں تداخل جہاں نہیں
 بلکہ قیام العرض بالجہر ہو جو جائز ہے تو جواب اس کا یہ ہے کہ صورت مفروضہ یہ ہے
 کہ بانی میں کوئی رنگ والی چیز ڈالی جائے مثلاً زعفران یا ریڈ یا کارنگ تو ظاہر ہے
 اس کا رنگ تھوڑی دیر میں بہت دور تک پھیل جائے گا اور پانی کو رنگین
 کر دیگا یہ رنگ نہ عرض اور نہ بانی کے ساتھ قائم ہے بلکہ اس رنگ والی چیز
 کے اجزاء میں جو نہایت باریک ہو کر بانی کے ساتھ ایسے مخلوط ہو گئے ہیں کہ بانی
 کا رنگ معلوم ہوتا ہے حالانکہ وہ اس رنگ والی چیز کے مستقل اجزاء میں نہ تداخل

جو ہر کا عرض کے ساتھ یا انتقال عرض کا لازم آئیگا جو محال ہے ادنیٰ غور سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اگر کوئی آئہ مساعدت کرے اور وہ تمام اجزا پانی علیحدہ کر لئے جائیں تو جتنی رنگ والی چیز پانی میں ڈالی گئی تھی وہ بالکل جمع ہو جائے گی اور ہر مثل سابق ایک جسم حاصل ہوگا جو نہایت باریک اجزا بکتر متفرق ہو گیا تھا خلاصہ یہ کہ پانی کے ہر ہر جن کے ساتھ جو رنگ محسوس ہے وہ جو ہر ہے یعنی زعفران وغیرہ مگر ایسا لطیف جسم نہ ہے کہ عرض معلوم ہوئے لگا اگر اس جسم کو تصور کیجئے تو قریب قریب جسم تعلیمی کے خیال کیا جاتا ہے غرض یہ جسم رنگین پانی کے جسم میں برابر حلول کیا ہوا ہے تو جائز ہے کہ اسی طرح آواز بھی جو ہر ہوا اور ہوا میں حلول کی ہو اور اسکا نفوذ ہوا میں ایسا ہو جیسے روشنی ہوا میں نفوذ کرتی ہے خصوصاً اون لوگوں کے مذہب پر جو اسکی جوہریتہ کے قائل ہیں۔

پھر چونکہ آوازیں انتقال محسوس ہے تو اسکا جسم ہونا بھی ثابت ہوگا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا اسلئے وہ متجزی بھی ہوگی اگرچہ تاس سطحین والا تجزیر بظاہر ادھر صادق نہ آئے گا مگر تخیل صحیح میں کوئی استبعاد بھی نہیں علیٰ ہذا القیاس فراغ موہوم بھی وہاں صادق آسکتا ہے مگر یہ فراغ مثل فراغ جسم نہ ہوگا کیونکہ وہاں تجزیر جسم متجزی کی وجہ سے ہٹ کر اسکو احاطہ کر لیتا ہے اور یہاں لطافت کی وجہ سے چیز اپنی حالت پر باقی رہے گا۔ پھر اس آواز کے انواع مختلف ہیں جو اقسام کے سخت و نرم اجسام کے قرع و قلع سے پیدا ہوتے ہیں اور ہر ایک قسم میں اصناف و اشخاص ہونگے مثلاً بدوق اور نقارہ اور حیوانوں کی آوازیں انواع متخالفہ ہیں علیٰ ہذا القیاس حیوانوں کی آوازیں میں بھی باہم متخالف نوعی ہے اور نیز ہر ایک

نوع کی اصناف ہیں جبکہ اتحاد جنسی اور تخالف نوعی و صنفی و شخصی سامعہ کے واسطے سے سمجھا جاتا ہے۔ پہر آدمی کی آواز میں ہر حرف کی آواز کی حقیقت جدا ہے۔ یہاں ایک نفس آواز ہے جس کا اطلاق تمام آوازوں پر ہوتا ہے وہ کلی طبعی ہے اور ایک آواز خاص ہے یعنی وہ آواز جزئی جو سنی جاتی ہے آواز خاص کے موجود خارجی ہونے میں کوئی شک نہیں اسلئے کہ اوپر آثار خارجہ برابر مرتب ہوتے ہیں اور خود محسوس ہونا اسکا حکم وجود پر دلیل ہیں ہے البتہ اس کلی طبعی کے وجود خارجی میں اختلاف ہے۔

اب ہم ایک آواز خاص ایک نوع کی لیتے ہیں مثلاً ہمزہ کی آواز فرض کرتے ہیں کہ ایک شخص نے (آ) اسطور سے کہا کہ سو سو گز تک وہ آواز پہنچی اس آواز خاص کو موجود خارجی کہتے ہیں کلی طبعی کے وجود کو کوئی دخل نہیں خواہ کلی موجود فی الخارج ہو یا نہ ہو یہ آواز خاص ضرور خارج میں موجود ہے اور چیز اسکا وہ مسافت ہوگی جس کا قطر تقریباً دو سو گز کا ہے اس میدان میں فرض کر دو کہ سیکڑوں آدمی اور ہزاروں حیوٹیاں وغیرہ جانور جنکی سماعت مسلم ہے موجود ہیں اور وہ سب اس آواز خاص یعنی (آ) کو سن رہے ہیں یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ اول تو نفس آواز بسیط ہے اسلئے کہ اگر وہ جوہر ہے تو اسکی ترکیب ثابت نہیں اور اگر عرض ہے تو مقولہ کیفیت سے ہے جسکی تجزی بالذات نہیں ہو سکتی پہر ہمزہ جسکو آواز کا فرد کہتے یا کیفیت وہ بھی بسیط ہے عرض (آ) جو سمع ہے ہر طرح سے بسیط ہے اتنے بڑے چیز میں جسکے اجزا ظاہر الاعد و لا تخصی ہیں ممتد ہونا اسکا قرین قیاس نہیں اسلئے کہ ممتد چیز کو اجزائے مقدار یہ ضرور ہوتے ہیں اور

(آ) کو کوئی جرم و مقداری نہیں۔

اگر کہا جائے کہ وہاں ایک (۱) نہیں بلکہ ہر ایک جرم و مسافت میں ایک ایک (۱) ہے تو یہ بالکل غلط ہے اسلئے کہ اگر کوئی ایسی مخلوق فرض کی جائے جس کا محل سماعت دو سو گز قطر کا ہو تو بشہادت وجدان صحیح معلوم ہوتا ہے کہ وہ بھی ایک ہی (۱) نے گا جس طرح قوی ہیکل شخص اور چوٹالہ کا ایک ہی سنتا ہے۔ اگر ایک ایسی نلی بنائے جائے جسکے سر پر نہایت باریک سوراخ اور وہ عصب مفروش سماعت گاہ پر رکھا جائے جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائے گا اور اگر سر اس نلی کا بعد عصب مفروش کشادہ ہو جب بھی وہی ایک (۱) سنا جائیگا اگر اس میں شک ہو تو تجربہ کر لیجئے اس سے ظاہر ہے کہ چیونٹی بھی ایک ہی (۱) سننے کی اور شخص قوی ہیکل بھی ایک ہی سنتا ہے حالانکہ دونوں کی سماعت گاہوں میں اگر ہزار چند حصوں کا فرق کہئے تو سزاوار ہے۔ رہی چیونٹی کی سماعت سو وہ آیہ شریفہ و قاللت نملۃ الایہ سے ثابت ہے۔

احمال (آ) اگر چہ بیٹھ ہے مگر اسکا انکار نہیں ہو سکتا کہ وہ اس تمام مکان میں بوحث شخصی ایک ہے۔ پہر اس (۱) کی صورت ایک طور پر نہیں جسکی سماعت بالکل کند ہے اسکے پاس اسکی صورت کچھ اور ہے اور نیز سماعت کے پاس کچھ اور علیٰ ہذا القیاس قرب و بعد میں بھی اختلاف ہو گا غرض اس آواز (۱) کا اثر کہیں یہ ہو گا کہ سننے والے کو ایذا ہوگی اگر تیر سماعت اور قریب ہو اور کہیں یہ اثر ہو گا کہ یوں چھنے کی ضرورت ہوگی جس صورت میں کہ کند سماعت اور دور ہو علیٰ ہذا القیاس اگر وہ دوست کی آواز ہوگی تو محبوب ہوگی اور اگر دشمن

کی ہوگی تو مبغوض ہوگی۔ اس اختلاف آثار سے ظاہر ہے کہ مبادی آثار ایک نہیں
 کیونکہ اختلاف لوازم و آثار اختلاف ملزومات پر دلیل ہے اگر مبداء و ادن آثار
 مختلفہ کا نفس آواز (۱) ہو بلحاظ اعتبارات تو چاہئے کہ آثار ایک قسم کے ہوں
 اس سے معلوم ہوا کہ مبداء نفس (۱) نہیں اور چونکہ آواز اور ہمزہ بسیط ہیں
 تو سوائے اسکے کوئی بات نہیں کہ یہ اختلاف ادن صورتوں کی طرف منسوب ہوگا
 جو بحسب اعتبارات متعدد ہو رہے ہیں غرض مسافت مذکور میں باعتبار سماعتوں
 کے ہزاروں صورتیں ادس (۱) کی ہوگی اور ہر خبط مسموع نفس (۱) ہے مگر
 ہر ایک کی سماعت کے اعتبار سے تعینات اسکے مختلف ہیں کہیں قوی کہیں ضعیف
 کہیں سبب کہیں حسین کہیں محبوب کہیں مبغوض۔ اس سے معلوم ہوا کہ ان صوتوں میں
 کثرت ضرور ہے مگر وہ کثرت ذات مختلفہ کی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ وہ ان ذات
 سوائے آواز ہمزہ کے اور کوئی نہیں اور منشاء ادس کثرت کا صرف اعتبارات ہیں
 اس سے معلوم ہوا کہ وہ ان ایک ذات ہے جو متکثر ہے بتکثر اعتبارات۔ ادیہ
 بھی تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ تعین نفس (آ) کا خارجی ہے ذہنی نہیں کیونکہ
 اگر فرض کریں کہ وہ ان کوئی سامع نہیں جب بھی وہ آواز موجود ہے نفس (۱)
 کو موجود خارجی نہ کہنا بالکل مکابرہ ہے۔ ادیہ بھی معلوم ہوا کہ نفس (آ) اپنے
 وجود میں کسی صورت کا محتاج نہیں کیونکہ ادن صوتوں کا وجود خارج میں باعتبار
 سماعتوں کے ہو۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تعینات صورتی بھی واقعہ ہیں جن پر آثار واقعہ
 مرتب ہو رہے ہیں ادیہ بھی معلوم ہوا کہ (آ) اپنے جمیع مظاہر پر منبسط ہے

ورنہ وجود صورتوں کا بغیر وجود ذی صورت کے لازم آئے گا اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (۱) میں کسی قسم کا انقسام نہیں کیونکہ نہ وہ مرکب ہے نہ کلی جو تقسیم الی الاخر یا الی الجزئیات کو قبول کرے بلکہ وہ بسیط ہونے کی وجہ سے تقسیم الی الجزئیات کو قبول نہیں کر سکتا۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ باوجودیکہ چیزیں اذن صورتوں کی متعدد ہیں مگر وہ اذن صورتوں کے ساتھ خالط نہیں جس سے تعدد یا تجزئی لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ سامع اگرچہ کثیر ہوں مگر نفس مسموع میں تکثر نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ موثر اذن تمام صورتوں میں وہی (۱) ہے کیونکہ اسی نے اذن تمام اعتبارات کو قبول کیا ہے اگر (آ) نہ ہو تو کسی صورت کا وجود ممکن نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ تمام اعتبارات من جمیع الوجوہ نفس (آ) نہیں جس سے تاثیر اللہ فی نفسہ لازم آئے۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ وہ سب صورتیں اس کی محتاج ہیں اور وہ کسی کا محتاج نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ (۱) من جمیع الوجوہ عین صورت تفصیلیہ نہیں ہر چند اذین اتحاد ذاتی ہے مگر تغائر اعتباری بھی اس قسم کا ہے کہ ادبہر آثار مرتب ہیں اسی وجہ سے حل ایک کا دوسرے پر صحیح نہیں۔

اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اذن صورتوں میں تعدد اختراعی نہیں بلکہ محسوس ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ اتحاد (آ) کا اذن صورتوں کے ساتھ اتحاد اولیٰ

نہیں جس سے امور متعدد و مجسب ذات ایک ہو جائیں یا ایک ذات متعدد ہو جائے
جواب اگر آپ آواز کا وجود خارجی ثابت کر دیں تو یہ تمام خرابیاں پیش آئیں گے
میری عقل میں تو یہ بات نہیں آ سکتی کہ ایک چیز واحد شخصی متعین بالذات ہو
اور متکثر بھی ہو اور اسکی تمام صورت میں مغائرت باہمی ہو اور وہ واحد
نہ او نہیں منقسم ہو نہ کلی طبعی نہ او نہیں حلول کرے نہ او نکلے ساتھ متحد ہو اسلئے
میں تو کبھی قائل نہیں ہو سکتا کہ آواز بھی کوئی چیز ہے۔ میں آپ کی ایک سنوٹکا
جت تک آپ آواز کا وجود دو سو گز کے چیز میں ثابت نہ کر دیں کیونکہ یہ سمجھ میں
نہیں آتا کہ بسیط کا خیر اتنا بڑا ہو اور اگر آپ یہ کہیں کہ وہ منتقل ہوتا جاتا ہے
یہاں تک کہ آخر چیز کو پہنچتا ہے تو یہ قابل تسلیم نہیں اسلئے کہ اسکا مطلب یہ ہوا
کہ نفس ہمزہ مسافت دار چیز ہے جو مسافت پر منطبق ہوتا ہے گودہ مسافت
تھوڑی ہی کیونکہ پہنچو وہ حرکت کرتا جاتا ہے یہاں تک کہ کل اس مکان کو جبین بنا گیا
دفعات کثیرہ میں طے کر لیتا ہے گویا وہ ایک ایسی مقدار ہے جس سے مسافت
کل چیز کی مسافت کی ہو جاتی ہے۔

ادنی تا مل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ کتنی ہی چھوٹی سے چھوٹی مقدار
لیجائے وہ بسیط نہ ہو گا حالانکہ ہمزہ کی باطنۃ مان لیگئی ہے اسوجہ سے کہ چونکہ
اسکا ایک آنی حرکت خلق سے ہوتا ہے۔ اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ اسکو
اجزائے مقدار یہ ہیں یا وہ کیفیت اجزائے مقدار یہ کی ہے تو حرکت اسکی جمع
جہات میں مسلم نہیں اسلئے کہ حرکت اسکی ارادی نہیں ہو سکتی اسواسطے کہ وہ چونکہ
نہیں اور طبعی بھی نہیں اسواسطے کہ صرف ایک جانب اسکی حرکت نہیں اور

اور قسری بھی نہیں اسلئے کہ اسکو حرکت طبعی نہیں اور سوائے اسکے اگر قاسر جرح
 وقطع ہے تو صرف آگے کی جانب حرکت چاہئے جیسے پانی میں محسوس ہے حالانکہ
 حرکت اسکی اس قسم کی کہی جاتی ہے جس سے وجود اس آواز کا بصورت اترہ
 بلکہ بصورت کرہ ہو۔ پھر اگر وہ کیفیت ہے تو انتقال عرض کا محال ہے اور انفعال
 ہوا کا اسکی تعداد کی وجہ سے آنا فنا ہوتا ہے تو وہ قابل تسلیم نہیں کیونکہ جہاں
 استعداد کی وجہ سے انتقال کیفیت بظاہر محسوس ہوتا ہے تو وہ کیفیت مقام کون
 میں باقی رہتی ہے جیسے حرارت برودت بود غیرہ میں کوئی صورت ایسی نہیں
 کہ محل تکون سے کیفیت معدوم ہوا اور دوسرے اجزا میں موجود رہے۔

الغرض حقیقت آواز ہمزہ کی ابتک سمجھ میں نہ آئی کہ کانون میں اسکی
 حرکت کی وجہ سے حرارت پیدا ہوتی یا تشنج عصب کا یا تمدد اسکا یا کوئی اور بات
 ہے ایسے طور پر سمجھائے کہ میں سمجھ جاؤں۔ اور آپ جب ہمزہ کی صورتوں کے
 متکثر کے قائل ہو گئے تو آپ کو ہمزہ کے مطلق ہونیکا اعتراف ضرور ہونا چاہیے
 پھر وہ مطلق واحد شخصی کبھی نہیں ہو سکتا۔ اور نہ موجود خارجی اسلئے کہ وہ مقول
 ثانی ہوا اور انقسام اسکا جزئیات کی طرف ضرور ہوگا اور واحد شخصی کا متکثر
 ہونا بجاہتہ محال ہے۔ حال یہ کہ اگر آواز ہمزہ کا وجود ہو تو کئی محال لازم نیلے
 اور متکثر محال محال ہوتا ہے اسلئے اسکا وجود محال ہے۔

شعنا۔ آپ کو حق تعالیٰ نے سماعت قوی دی ہی نہیں جس سے اس آواز
 کو اور ہماری بات کو سنتے آپ کے ذہن میں اپنے محسوسات کچھ ایسے جمے
 ہوئے ہیں کہ ہر بات میں انہیں کا قیاس اور امور میں لگاتے ہو جو آپ کو

غیر محسوس ہیں خدائے تعالیٰ کے فضل سے ہمزہ کی آواز ہمیں محسوس ہے اور ہم جانتے ہیں کہ وجود اسکا بدیہی ہے اگر ہزار طرح کے استبعاد اور محال آپ پیش کر دے گے ہمیں اس کے وجود میں ذرا بھی شک نہ آئے گا گو اسکی حقیقت ہم آپ کو نہ بتلا سکیں اگر آپ کو بھی سماعت ہوتی تو آپ بھی اسکی بدایت کے قائل ہوتے اور سوت اگر اس قسم کی تقریریں آپ سنتے تو کہتے کہ سب فضول ہیں اب اگر آپ میں کچھ عقل ہے تو ہماری ایک بات سن لیجئے کہ اسکے سمجھنے میں عمر ضائع نہ کیجئے بلکہ اپنی شرمناک حالت پر تنہائی میں بیٹھ کر روئے اور حق تعالیٰ سے التجا کیجئے کہ یا سماعت عنایت فرما دے یا بغیر اس کے اور کسی طریقہ سے سمجھا دے کیونکہ وہ ہر چیز پر قادر ہے آپ تو زندہ ہو مردوں کو وہ سناتا ہے جنانچہ ارشاد ہے۔ لَا يَسْمَعُونَ إِلَّا عَمَلِيَّ وَالْبَصِيرُ وَالْأُظْلَامُ وَالْأَنُورُ وَالْأُظْلَامُ وَالْأَنُورُ وَمَا يَسْمَعُونَ إِلَّا حَيَاتِي وَالْأَمْوَاتُ إِنَّ اللَّهَ يُسْمِعُ مَن يَشَاءُ وَمَا أَنتَ بِمَسْمُوعٍ مِّنْ فِي الْقُبُورِ اور سوائے اسکے اگر بڑے عقلا اقسام کے موت کا فیان کر کے آپ کو سمجھائیں تو بھی ہرگز نہ سمجھ سکیں گے۔

الحاصل کتنے ہی دلائل قائم کیجئے نہ مادر زاد نابینا کو اور اک بصر ہوگا نہ بھرے کو اور اک سماعت نہ خشم کو اور اک شمع رواح کا نہ عنی کو اور اک حقیقت جماع کا علیٰ ہذا القیاس کل اور اکات جسمانیہ کا یہی حال ہے کہ جب تک کسی حاسہ یا وجدان سے جزئی اور اکات نہوں اس حاسہ یا وجدان سے متعلق کوئی کلی نہ بنے گی مثلاً نابینا کی عقل روشنی۔ رنگ۔ مقدار۔ اشکال وغیرہ صد ہا کلیات سے محروم ہے۔ ہر چند لوگوں کے خبر دینے سے وہ کلیات اس کے پاس مجہول مطلق

نہی مگر صرف اتنا جانتا کہ وہ کچھ بین علم نہیں ہو سکتا۔ علم تو وہ ہے کہ ہر چیز کو اس کے
 ماعدے سے ممتاز کر دے اور یہ علم سوائے مشاہدہ کے حاصل نہیں ہو سکتا مثلاً مفاتیح
 کے سننے سے نابینا کو سفید رنگ کی حقیقت سمجھ میں نہ آئے گی۔ اس سے معلوم ہوا
 کہ کلی کا وجود قطع نظر اسکے کہ وہ خارج میں ہے یا نہیں ذہن میں حاصل ہونیکے لئے
 جزئیات کا احساس یا وجدان شرط ہے پہر جب کوئی کلی عقل میں آجائے تو دوسری
 کلی اس سے بن سکتی ہے جو اسکی ضد ہو۔ مثلاً عدم ہر جذبہ تصور کے قابل نہیں
 کیونکہ تصور کسی چیز کا ہوتا ہوا اور عدم کوئی چیز نہیں مگر اسوجہ سے کہ وجود کا تصور پہلے
 ہو گیا ہے کچھ نہ کچھ اسکا بھی تصور ہو جاتا ہے اسی طرح بحدت بعض عوارض
 بعض کلیات ذہن بنا سکتے ہیں مثلاً ہیولی جو ایک جوہر مجرد قائم بالذات ہے
 نہ متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر ظاہر سمجھ میں نہیں آتا مگر ذہن نے
 اسکو اس طرح بنایا کہ پہلے عوارض مابعدہ الجسمیہ یعنی کیفیات جسمانیہ سے قطع نظر کیا ہوا
 طول و عرض و عمق سے اس کے بعد جو باقی رہ گیا یعنی جوہر مجرد کو علیحدہ تصور
 کر لیا یہاں وجدان گواہی دیتا ہے کہ ہیولی کو نابینا کا ذہن جلد بنا لیا اسلئے
 کہ اسکو عوارض مری سے قطع نظر کرنے کی ضرورت نہو گی۔

اس سے معلوم ہوا کہ جن کلیات میں جس کو دخل نہیں اذکا وجود بھی نہیں
 میں ادراک جزئیات کے بعد ہوا کرتا ہے جیسے ہیولی کہ کبھی محسوس نہیں ہو سکتا مگر
 نابینا اسکا ادراک کر سکتا ہے اور سواد و بیاض کا ادراک نہیں کر سکتا۔ اس موقع
 میں اگر یہ کہا جائے کہ نابینا مثل ہیولی کے سواد و بیاض کا بھی اگر تصور کر لے تو کوئی
 مانع ہے کیونکہ لا حرج فی التصور مسلم ہے۔

جواب اسکا یہ ہے ممکن سمجھ لینے میں کوئی ہرج نہیں اور فی الواقع حقیقتاً
 کی قدرت کے اعتبار سے آسان بھی ہے۔ مگر عادت کے اعتبار سے بعض کلیات
 کا تصور عقل پر شاق ہوتا ہے۔ مثلاً ممکن ہے کہ کر دوسرے آدمی پیدا ہوا اور کو
 ایک پاؤں ہوا اور ایسے ہی دس بیس مہلات اور اسکو عجوبہ بنایا والی چیزیں
 اوسمیں جمع ہوں لیکن اگر کسی کو ایسے آدمی کے وجود کی خبر دیجئے تو ہرگز قبول نہ کرے گا
 حالانکہ اسکو عقل فی الجملہ قبول کر لیتی ہے کیونکہ ایک محسوس ہے اسی قسم کے
 کر دوسرے ہی آخر متصرف ہمیشہ اسی قسم کا کام کیا کرتا ہے۔ مگر نابینا کا تصور سواد
 و بیاض کا وہ جہان صحیح کے بالکل مخالف ہے۔ کیونکہ جو صورت بیان سے اس کے
 ذہن میں آئے گی وہ مطابق واقع کے نہوگی مثلاً جب اسکو کہا جائے کہ بیاض
 ایک چیز ہے تو اس کے ذہن میں وہی چیز جائے گی جو اسکے علم کے مناسب ہے
 مبصرات کی قسم میں کبھی نہوگی پہر جو کہا جائے کہ وہ مفرق بصر ہے تو مفرق کو وہ
 مثل تلوار کے خیال کرے گا جو دو جسموں کو علحدہ کرنیوالی ہو اور بصر کو خدا جانے
 کیا خیال کرے گا سر یا اور کچھ۔ پہر اس شخص کو اگر حق تعالیٰ بصارت عطا فرما دے
 اور سچیدی اس کے سامنے پیش کریں تو پہلی صورت تصویر کی مطابق
 اسکو ہرگز نہ پائے گا۔ نابینا کو جانے دیجئے ہم لوگ باوجودیکہ بصارت کے
 ذریعہ سے عمر بھر ادراک کیا کرتے ہیں مگر اسکا تصور نہیں کر سکتے کیونکہ اس کا
 ادراک کسی خاصہ سے نہیں ہوتا کیونکہ کسی کی بصارت نہ اپنے آپ کو دیکھتی ہے
 نہ دوسرے کی بصارت کو اور دوسرے اس سے محسوس نہونا اسکا ظاہر ہے
 چونکہ بصارت محسوس نہوئی اس لئے اسکا تصور نہیں ہو سکتا۔ اسی وجہ اوسمیں

حکما کے تین قول ہیں اگر اوسکا تصور مثل سواد و بیاض کے بدیہی ہوتا تو کسی کو استدلال کی ضرورت نہوتی حالانکہ مذاہب ثلاثہ میں جب بڑے بڑے عقلمند حکما کو جو عمر بہر بصارت ہی سے دیکھتے رہے اوسمین اس قدر حیرانی ہو کہ اب تک کوئی بات حل نہوتی اور وہی اختلاف باقی ہے تو بیچارہ نابینا کس طرح اوسکا ادراک کرا سکتا۔

احمال ممکن نہیں کہ نابینا کی عقل بصارت یا اوسکے متعلقات کو ادراک واقعی کر سکے تو معلوم ہوا کہ لاجحرفی تصور کا مطلب یہ نہیں کہ ہر تصور واقعی ہو بلکہ کچھ کچھ ہر چیز کا تصور ہو سکتا ہے جیسے اندھے کی ٹیڑی کہیر کا تصور مشہور ہے۔ اس سے وہ ہمارا دعویٰ ثابت ہوا کہ ادراک کلی پر احساس جزئی اور وجدان مقدم ہے اور ہماری عقلیں پابند محسوسات کی ہیں اور اس دعویٰ پر یہ بھی دلیل ہے کہ نفس کا علم نفس کو نہیں ہوتا حالانکہ مقتضی علم حضوری ہونے کا یہ تھا کہ اجلی البدیہیات ہوتا کیونکہ وہ نہ آلات کا محتاج ہے نہ حرکات فکریہ کا بلکہ ہمیشہ اپنے لئے آپ حاضر ہو ورنہ غیبیۃ الشی عن نفسه لازم ہوگی جو محال ہے۔ بالین ہمہ جس قدر انکشاف و امتیاز سواد و بیاض کا ہے اتنا بھی نہیں۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ قبل علم اعضا نفس کو اپنا علم ہوتا ہے تو اس علم میں کلام نہیں۔ بہر غور طلب یہ بات ہے کہ نفس کو انا انا کہتے ہوئے ہزاروں سال گزر گئے مگر اب تک اوسکو یہ بھی خبر نہیں کہ میں کیا ہوں۔ کسی کا نفس کہتا ہے۔

کہ میں خبر لایہ تجری ہوں قلب کا نہ جسم ہوں نہ جسمانی۔
کوئی کہتا ہے کہ اجسام لطیفہ ہوں نورانیہ علویہ خفیفہ زندہ متحرکہ تمام اعضا

میں ایسا سرایت کیا ہوا ہوں جیسے پھول میں پانی۔

کوئی کہتا ہے میں قوت دماغ ہوں۔

کوئی کہتا ہے قوت حیوانیہ اور نباتیہ اور نفسانیہ ہوں۔

کوئی کہتا ہے میں یہی ہیکل محسوس ہوں۔

کوئی کہتا ہے وہ اخلاط ہوں جس سے بدن متولد ہوتا ہے۔

کوئی کہتا ہے اعتدال مزاج نوعی ہوں۔

کوئی کہتا ہے خون معتدل ہوں۔

کوئی کہتا ہے دم ہوں جو ہر وقت آتا جاتا ہے۔

کوئی کہتا ہے ناریت ہوں جو سرایت کئے ہوئے جسم میں ہے

کوئی کہتا ہے پانی ہوں۔ یہ تو مذاہب مشہورہ ہیں اسکے سوا اور بہت

اقوال ہیں۔

پھر یہ اختلاف علیحدہ ہے کہ نفس مجرہ ہے یا مادی عین مزاج ہے یا غیر حاد

ہے یا قدیم اور بعد فنا کے بدن باقی رہتا ہے یا نہیں۔ اور تمامی افراد میں متحدہ تحقیقہ

ہے یا مختلفۃ الحقائق اور وہ دوسرے بدن میں منتقل ہوتا ہے یا نہیں۔ کلیات

و جزئیات کو ادراک کرتا ہے یا صرف کلیات کو۔ اور نفوس تناسل ہیہ ہیں یا غیر تناسل

احمال ان تمام اقوال سے ثابت ہے کہ بڑے بڑے حکما کے نفس بآواز

بلند کھ رہے ہیں کہ اپنا حال نہیں کچھ معلوم نہیں اگر برائے نام کچھ بھی دیا تو دشمنین

اور اٹکل بعینہ ایسی ہے جیسے کوئی غائب چیز کی خبر تخمین پر دیتا ہے دلیل اس بات ہے

کہ خود حکما کے نفس اپنی لاعلمی ظاہر کر رہے ہیں۔ یہ ہے کہ جتنے اقوال حکما کے ہیں

وہ خود اونکے نفس کے ادراکات ہیں تو جس حکیم نے جو کچھ کہا وہ اس کے نفس کی خبر دی ہوئی ہے پہر اونکا اختلاف دلیل اس بات پر ہے کہ کسی کو اطلاع اور ادراک نہیں اس لئے کہ اگر ادراک ہوتا تو سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو برہمنی یہ حکما کے نفوس کا حال تھا دوسروں کے نفس تو اتنی باتیں بھی نہیں بتا سکتے۔ اسکی وجہ یہی ہے کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہوا دسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

جسطرح نفس کو اپنی ذات کا علم نہیں اسی طرح اسکو اپنی صفات کا بھی علم پورے طور سے نہیں چنانچہ علم کی حقیقت اتنا کہ کہلی کہ وہ کیا چیز ہے۔ اس میں شک نہیں کہ ہر شخص جانتا ہے کہ میں کچھ جانتا ہوں یہاں تک کہ لڑکے بھی اس کے قائل ہیں اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ علم کے وقت ایک کیفیت و جدانی ایسی حاصل ہوتی ہے جو پہلے نہ تھی مگر یہ بات کہ علم کی حقیقت اور ماہیت کیا ہے اتنا معلوم نہ ہوئی۔ اسوجہ سے اس مسئلہ میں بڑا اختلاف پڑا ہوا ہے جمہور متکلمین کا قول ہے کہ عالم و معلوم میں ایک نسبت ہوتی ہے جسکی تعبیر تعلق سے کیجاتی ہے اسقدر کو ضرورت ثابت ہے اس سے زائد کوئی چیز دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتی اکثر اشاعرہ اس پر یہ زیادہ کرتے ہیں کہ علم صفت تحقیقیہ تعلق والی ہے اس صورت میں وہاں دو چیزیں ہوئیں ایک صفت دوسرا تعلق۔ قاضی باقلانی نے ایک بات اور زیادہ کی اور وہ تین چیزوں کے قائل ہوئے ایک علم جو صفت موجودہ ہے دوسری عالمیت جو از قبیل احوال ہے۔ تیسرا تعلق احد ہا کا یا دونوں کا۔ مارتید یہ رحمہم اللہ کا مذہب ہے کہ وہ ایک نور ہے جو حق تعالیٰ کے طرف سے فائض ہوتا ہے۔

حکما کا مذہب ہے کہ ذہن میں معلوم کی صورت آتی ہے جو مقولہ کیف سے ہو پہراؤ میں
 بعضوں کا یہ مذہب ہے کہ اشیا اپنی ذات سے ذہن میں آتی ہیں اور بعض کہتے
 ہیں کہ معلومات کی شبح آتی ہے اور بعضوں کا مذہب ہے کہ وہ مقولہ انفعال سے
 ہے یعنی ذہن کا اس صورت حاصلہ کو قبول کرنا۔ اور بعضوں کے نزدیک ایک
 حالت اور اکیہ انجلائیہ ہے جو بعد حصول صورت کے ذہن میں پیدا ہوتی ہے اور
 بعض کہتے ہیں کہ وہ نور ہے قائم لذاتہ اور واجب لذاتہ جو کسی مقولہ کے تحت میں
 داخل نہیں پہر بعضوں کا قول ہے کہ ماہیت علم اعلیٰ درجہ کی بدیہی ہے لیکن سبب
 شدت وضوح کے مخفی ہے جیسے آفتاب۔ اور بعضوں کا قول ہے کہ وہ اعلیٰ درجہ
 کی نظری ہے اسی وجہ سے تحدید حقیقی اور سکی نہایت دشوار ہے اور بعضوں نے
 کہا کہ صورت اجمالی علم کی بدیہی ہے اور صورت تفصیلی نظری۔ کر وڑون آدمی
 کہتے ہیں کہ ہمارے دل میں یہ بات ہے۔ ہمارا دل گواہی دیتا ہے ہم اپنے دلیں
 سوچتے ہیں جس سے معلوم ہوتا ہے کہ علم کا وجود دل میں ہے ہزاروں حکما کا قول
 ہے کہ ادراکات و باغ سے متعلق ہیں۔ یہ انہوں نے دیکھا کہ بہت سی ایسی چیزوں کا
 ہم تصور کرتے ہیں جن کا وجود خارج میں نہیں ہوتا بلکہ اس چیزوں کا بھی ہم تصور
 کرتے ہیں کہ خارج میں ادراکات کا وجود محال ہے جیسے اجتماع النقیضین وغیرہ اور نیز ان
 چیزوں پر حکم واقعی بھی کرتے ہیں جیسے اجتماع النقیضین محال وغیرہ پہر جب ان
 چیزوں کا وجود خارج میں نہیں تو ضرور ہے کہ ذہن میں ہو یعنی کلیات نفس ناطقہ
 میں اور معانی جزئیہ قوت و اہمہ میں اور صورت مادہ جس مشترک و خیال میں ہیں
 ان تینوں کے مجموعہ کا نام ہے۔

اس تقریر پر کئی اعتراض وارد ہوتے ہیں۔ ایک یہ کہ نزدیک حکما مسلک ہو کہ ذات و ذاتیات انحاء و وجودات میں محفوظ رہتے ہیں اسلئے ضرور ہے کہ حقائق جوہریہ وجود ذہنی میں بھی جوہر ہوں حالانکہ جمیع صورت ذہنیہ حکما کے نزدیک کیفیات ہیں۔ اس اعتراض کا منشاء یہی ہے کہ مان لیا گیا ہے کہ جیسے کوئی شے خارج میں بعینہ موجود ہوتی ہے ویسے ہی ذہن میں بھی موجود ہوتی ہے اور یہ دونوں اس شے کے وجود کے لئے گویا طرف ہیں جیسے مقناطیس اگر مٹھی میں بند کیا جائے تو بھی وہی مقناطیس ہے جو لوہے کو کھینچتا ہے اور اگر خارج میں رکھا جائے جب بھی وہی ہے البتہ فرق اتنا ہے کہ جذب حدید کے لئے خارج میں ہونا شرط ہے ایسا ہی جوہر کے موضوع میں نہ ہونیکے لئے شرط یہ ہے کہ خارج میں ہو علی ہذا القیاس کل ماہیات کا یہی حال ہے مثلاً انسان میں نموا و رخص و حرکت و نطق جیسی ہونیکے کہ اسکا وجود خارج میں ہو۔

مگر اس تقریر سے لازم آتا ہے کہ انسان جب تک ذہن میں ہے نہ جوہر ہے نہ نامی نہ حساس نہ متحرک نہ ناطق اور جب ذاتیات وجود ذہنی میں مسلوب ہوں تو سلب الشیء عن نفسہ لازم آئے گا جو محال ہے کیونکہ ذاتیات و ذات میں احوال و تفصیل کا فرق ہے۔ اور مقناطیس کی مثال بیان صادق نہیں آسکتی اسلئے کہ جذب حدید مقناطیس کی ذاتی نہیں ہے بلکہ لازم ہے اور وجود لوازم کا اگر کسی شرط پر موقوف ہو تو کچھ مضائقہ نہیں ذات کا وجود فی نفسہ کسی شرط پر ایسے طور پر موقوف ہونا کہ وہ شرط نہ ہو تو سلب الشیء عن نفسہ لازم آجائے گا ہرگز جائز نہیں یعنی یہ کہنا جائز نہیں کہ انسان بشرط وجود خارجی جوہر وغیرہ ہے اور وہی انسان

ذہن میں نہ جو ہر ہے نہ ناطق وغیرہ یعنی انسان بھی نہیں کیونکہ ذہن میں جب انسان
 انسان ہی نہیں تو اور کیا ہے۔ اسی قسم کے دشواریوں کی وجہ سے ایک جماعت
 اسکی قائل ہو گئی ہے کہ ذہن میں اصل شے نہیں آتی بلکہ ادسکی شج اور تصویر آ جاتی ہے
 جس سے ادراک اصل شے کا ہوتا ہے جیسے کسی شے کے ٹکس کو دیکھنے سے اصل شے کا
 ادراک ہوتا ہے یہ لوگ اس غرض سے حصول اشیا یا اشیا جہا کے قائل ہو گئے ہونگے
 کہ وجود ذہنی کے وقت اشیا پر جو ہریت صاف ذہن میں آتی۔ مگر ادن پر یہ اعتراض
 وارد ہوتا ہے کہ ہم بڑے بڑے پہاڑ بلکہ آسمان ایسے طور پر تصور کرتے ہیں کہ
 ادس تصور میں دوسری چیز شریک نہیں ہوتی مثلاً آسمان اور گہر کے سقف کا
 صغر و کبر صاف ممتاز ہوتا ہے اور ان کے مسلک پر ان چیزوں کا وجود قوت خیالہ
 میں ہوتا ہے جو جسم نہیں بلکہ ایک کیفیت اور قوت ہے یہ قوت ادس بخار کو
 عارض ہوتی ہے جو دماغ میں ہوتا ہے۔ ادزیر اشخاص معینہ ادسی کیفیت خیالیہ
 میں ایسے طور پر پکڑتے ہیں جو متحرک اور اپنے اپنے چیزوں میں مشغول معلوم ہوتے ہیں
 حالانکہ ادس صغر و کبر کا وجود کیفیت دماغیہ میں ہونا اور بہر اون اشیا کا متحرک
 اور مشغول ادس بخار میں ہونا عقلاً بالکل باطل ہے۔ اور اگر خاص روح دماغی
 میں ان چیزوں کا وجود ہو تو وہ بھی قرین قیاس نہیں اسلئے کہ قلیل المقدار و حجم
 چیز میں بڑی بڑی مقدار والی چیزوں کی شج کا انطباع ظاہر البطلان ہے اور
 جو لوگ حصول اشیا بانفسہا کے قائل ہو گئے ہیں انہوں نے جوہر کی تعریف میں لفظ
 اذا وجد فی الخارج بڑا دیا تاکہ جب تک ماہیت جوہر ذہن میں بطور کیفیت ذہنیہ ہے
 ادسوقت بھی جوہر ادسپر صادق آئے اسلئے کہ اسوقت وہ خارج میں نہیں ہے

کہ لافی موضوع ہوتی۔

اور اوس اعتراض کی وجہ سے بعض انقلابات ماہیت کے قائل ہو گئے
کہ ماہیت جو ہر ذہن میں کیفیت ہو جاتی ہے۔

اور بعضوں نے کہا کہ علم کو کیفیت کہنا ہی بطریق تشبیہ و مساحت ہے
اور محقق صدر الدین شیرازی نے ایک نیا طریقہ اختیار کیا جس کو
اسفار ربیعین لکھا ہے حاصل ادسکا یہ ہے کہ اس میں شک نہیں کہ جب تک کوئی
شے نفس کو حامل نہ ہو نفس ادسکا ادراک نہیں کر سکتا لیکن حصول کا طریقہ صرف حلول
و وصفیت میں منحصر نہیں بلکہ جائز ہے کہ دوسری طور پر حامل ہو جسے تمام استیاء
حق تعالیٰ کو بغیر حلول و وصفیت کے حامل ہیں جس سے وہ ادراک فرماتا ہے۔
چونکہ نفس بھی مجر د ہے اور حق تعالیٰ نے اوسکو صاحب قدرت و علم و ارادہ جو
و سمع و بصر پیدا فرمایا گویا کہ حق تعالیٰ نے آدمی کے نفس کو ذات و صفات و افعال
میں اپنی مثال اس عالم میں قائم کی تاکہ اوسکو دیکھ کر معرفت اپنی حاصل کریں۔ اہل
ملکوت کو اقدار ہے کہ صور عقلیہ کو ایسے طور پر پیدا کریں جو قائم بالذات ہوں
چونکہ نفس بھی عالم قدرت و عالم ملکوت و معدن عظمت و سطوت سے ہے اسلئے
اوس سے بھی متعلق ایک ملکوت ہے کہ جو چاہتا ہے اوس میں پیدا کرتا ہے لیکن
چونکہ اوس میں اور اس کے خالق کے بیچ میں بہت سے وسایط ہیں اسلئے جو افعال
و آثار اوس سے صادر ہوتے ہیں ضعیف الوجود ہوتے ہیں یعنی وہ بذاتہ قائم نہ
ہو سکتے ہیں نہ ان پر آثار خارجہ مرتب ہو سکتے ہیں بلکہ وہ صور عقلیہ و خیالیہ
اظلال و اشباح و جودات خارجہ ہوتے ہیں۔

عموماً فاعل کا اثر اولاً بالذات صرف وجود شے میں ہوتا ہے نہ ماہیت میں کیونکہ ماہیت کمال نقصان و بطن کی وجہ سے جاعل سے مستغنی ہے اسی طرح نفس سے اولاً بالذات اشیا کا وجود ذہنی صادر ہوتا ہے اور ماہیت ضمناً ہوتی ہے جیسے وجود خارجی میں بھی وہ ضمناً ہوتی ہے۔ اس سے ثابت ہوا کہ ماہیت و نون وجود میں محفوظ رہتی ہے انتہی لمحضاً۔ الغرض اس اعتراض کے دفع کرنے کے لئے کسی نے اصل شے یعنی ماہیت کے دو نظریے خارج و ذہن قرار دیکر ہر طرف کے لوازم علیحدہ علیحدہ قرار دے اور ماہیت کو ذہن میں باخلاف طرق محفوظ رکھا۔ کسی نے کہا بعد انقلاب ذہن میں آتی ہے۔ کسی نے کہا علم مقولہ کیف ہی سے نہیں۔ کسی نے ماہیت کو ذہن میں آنے ہی نہ دیا۔ کسی نے سرے سے ذہن ہی کا انکار کر دیا۔ اور اہل حکمت جدیدہ کا مذہب ہے کہ دماغ بوساطت عروق ناظرہ اس شبیہ پر مطلع ہوتا ہے جو شبکیہ پر کینچی ہے۔

نہ صرف اتنا معلوم نہ ہوا کہ نفس بھی کوئی چیز ہے یا نہیں اور اگر ہے تو اس کے پاس یعنی ذہن میں کوئی چیز آتی ہے یا نہیں اور آتی ہے تو ماہیت آتی ہے یا اس کی شج۔

یہ بات مسلم ہے کہ جو چیز آدمی دیکھتا ہے یا سنتا ہے اس میں کسی کو اختلاف نہیں ہوتا اگر کر وڑ آدمیوں کے سامنے سفید چیز رکھی جائے تو سب بالاتفاق کہیں گے کہ یہ سفید ہے اور یہ حکمانے بھی مسلم کر لیا ہے کہ ادراک اس کا نفس ہی کو ہوتا ہے تو اب یہاں یہ بات حیرت انگیز پیدا ہوئی کہ جو چیز تلفت الیم بالذات نفس کی ہے اور جس کے ذریعہ سے وہ علم احساسی میں ادراک کرتا ہے

اوسکو نفس نہیں جانتا اور اوسکے ذریعہ سے ملتفت الیہ بالعرض کو خوب جانتا ہے۔
یہاں وہ مقولہ صادق آتا ہے تو کہ چراغ نہ بینی بچراغ چہ جیتی۔

اب غور کیجئے کہ جس چیز میں اس قدر اختلاف ہے اور اختلاف کرنا
اعلیٰ درجہ کے عقلا ہوں تو کیا ممکن ہے کہ وہ چیز پورے طور سے کسی کے سمجھنے
آجائے بلکہ ایسے موقع میں اگر کوئی سمجھنے کا دعویٰ کرے تو وہ قابل تسلیم نہیں۔
مگر حیرت یہ ہے کہ علم اور کسی ملک میں یا آسمان پر نہیں کہ بسبب نارسائی کے
اعلیٰ درجہ کے عقلا اوس میں تجنبن لگا لگا کر باتیں بنتے ہیں۔ اور ہر ایک کا
نفس وہ بات بتاتا ہے جس سے دوسرے کو انکار ہے علم تو خود نفس کی صفت ہے
اور ظاہر ہے کہ صفت اور موصوف میں کوئی چیز حائل نہیں جس سے ادراک
میں وقت ہو۔ نفس ناطقہ تو دور دور کی باتیں بتاتا ہے۔ اور اوسکی یہ حالت کہ
اپنی صفت اضافہ ہے یا کیف یا انفعال اوسکو خبر نہیں۔

حواس کے ذریعہ سے جو علوم نفس کو حاصل ہوتے ہیں اوس میں تو اوسکو
کوئی شبہ نہیں رہتا کم و کیف و انفعال وغیرہ ہر چیز کو پورے طور پر ممتاز کر لیتا
ہے۔ علم حضوری میں تو چاہئے تھا کہ اعلیٰ درجہ کا انکشاف ہوتا بخلان اوسکے
یہاں علم حصولی ہی میں انکشاف بڑھا ہوا ہے جب علم حضوری کی یہ حالت ہی
تو ایسا علم دیدہ و دانستہ حق تعالیٰ کے لئے تجویز کرنا کمال۔ یہ اضافی ہے۔
اگر کہا جائے کہ نفس ناطقہ میں بسبب تعلق بدن کے صرافت و تجرد نہی اس لئے
اوسکے علم میں ضعف آگیا تو جواب اوسکا یہ ہے کہ اگر ضعف ہو تو علم حصولی
ہوگا اسلئے کہ وہ بذریعہ حواس جسمانی حاصل ہوتا ہے ذات نفس کے تجرد میں

تعلق کی وجہ سے کوئی فرق نہ آیا جس سے اپنی ذات و صفات کا علم اوسکو حاصل نہ ہو
الحاصل دعویٰ تو وہ لے چڑھے کہ نفس ناطقہ ہر چیز کا ادراک کر سکتا ہے
 اور اوسکی قوت ادراکی یعنی عقل جب تک کسی بات کو قبول نہ کرے وہ قابل تسلیم نہیں
 اور اوسکی حالت یہ کہ نہ اوسکو اپنا علم ہے نہ اپنی صفات کا نہ یہ جانتا ہے کہ خود علم
 یعنی جاننا کیا چیز ہے پہلے مہل کی تجویز پر اخبار خدا و رسول کی تصدیق کو مقبول
 رکھنا اور یہ کہنا کہ جو بات سمجھ میں نہ آئے وہ قابل قبول نہیں یا اوس میں تاویل کی ضرورت
 بڑی بے اضافی اور مبشر می کی بات ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ نفس کو اپنے
 صفات کا علم چاہئے کہ ہمیشہ ہوا سئلے کہ حضور مدرک مدرک کے لئے ہمیشہ ہے حالانکہ
 باطل ہے اسلئے کہ بہت سی صفات ایسی ہیں کہ افکی ماہیت پر اطلاع نہیں ہوتی
 جب تک نظر و تامل نہ کیا جائے۔

اگر کہا جائے کہ نفس کو علم تو ہے مگر علم العلم سے ذہول ہے تو اسکا جواب
 کہ چونکہ یہ بھی صفت نفس ہے اسکا بھی علم ہمیشہ چاہئے خصوصاً اسوجہ سے کہ حکما کا تو
 ہے کہ علم ہماری ذات کا ہماری نفس ذات ہے انتہی۔ اگرچہ مسئلہ علم میں بہت قلم فرسائی
 ہوئی ہیں مگر چونکہ عقلی مسئلہ ہے منہوز عقل کو گنجائش ہے اسلئے تفریح طلبہ کے لئے اسکا
 ایک تقریر کی جاتی ہے۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ حق تعالیٰ نے نفس کے ادراکات کو مشروط
 بحواس کیا ہے اور یہ حواس بمنزلہ آلات ادراک قرار دئے گئے ہیں کہ اون کے ذریعہ
 سے نفس ناطقہ ذات محسوس کے ساتھ متعلق ہوتا ہے اسوجہ سے مادر زاد اندہ ایک
 بڑے وسیع علم سے محروم ہے جو بصارت سے متعلق ہے اسی طرح مادر زاد بہرہ وغیرہ

ایک ایک قسم کے علم سے محروم ہیں۔ نفس اپنی قوت مد رکہ ذاتی سے وہاں کچھ کام نہیں لیکتا اس لئے کہ ذریعہ تعلق کا وہاں مفقود ہے۔ حکماء اسکے قائل ہیں کہ اگر محسوس شے بصارت وغیرہ جو اس کے روبرو ہو مگر اسکے ادراک کے لئے اسکی صورت میں مشترک وغیرہ میں جانے کی ضرورت ہے جبکہ مطلب یہ ہوا کہ ادراک اصل شے کا نہیں ہو سکتا حالانکہ وجدان صحیح حکم کرتا ہے کہ نفس شے خارجی کا ہمین ادراک ہوتا ہے آخر ہر شخص صورت اور ذمی صورت میں ضرور فرق کرتا ہے ہر صاحب اپنے نفس سے پوچھ لیں کہ تم کسی چیز کو دیکھ کر نفس مری کو ادراک کرتے ہو یا اسکی شے کو جس کا وجود حس مشترک یا جلدیہ وغیرہ میں ہوتا ہے۔ میری دانست میں سوائے حکمایا اونکے اتباع کے کسی کا نفس یہ سمجھے گا کہ میں مقام تاریک میں بیٹھا ہوا منتظر اسکا رہتا ہوں کہ جو اس کے ذریعہ سے ایک خاص مقام تنگ و تاریک میں یعنی دماغ میں کہ جان نہ کوئی ذاتی روشنی ہے نہ روشند ان اگر کوئی صورت آجائے تو اسکو ادراک کرتا ہوں اور یہ سمجھتا ہوں کہ خارجی چیز کا ادراک کر رہا ہوں اگر ان اتباع کے نفوس سے قسم دیکر پوچھا جائے کہ کارروائی ہر روزہ صحیح صحیح بتلاؤ تو میری دانست میں آنا ضرور ہے کہ ہم اپنی دانست میں بغیر واسطہ صورت کے نفس محسوس خارجی کو ادراک کرتے ہیں مگر وہ خلاف عقل ہے۔

شرح مقاصد میں امام ہاشمی رح کے سوالات کے جوابات میں حکماء کے طرف سے تقریر کی ہے کہ مذکر موجود خارجی ہونے میں کسی کو نزاع نہیں لیکن ادراک یہ ہے کہ اسکی صورت اور مثال مذکر کے پاس جاوے خواہ اوسمیں یا اوس کے آلہ میں۔ اور یہ بھی لکھا ہے کہ آلہ میں محسوسات کے حامل ہونے کو ہم ادراک ادراک

نہیں قرار دیتے بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ آلہ میں اس کے حال ہونی سے حصول عند المذکر
 ہوتا ہے۔ حال اس تقریر کا یہ ہوا کہ کہنے کو تو نفس مذکر شے خارجی ہے مگر نفس کا
 تعلق ادراک کی اسکی شے سے ہوتا ہے اس صورت میں محسوسات موجودہ اور غائبہ
 کے ادراک میں کوئی فرق نہ ہوا اس لئے کہ دونوں صورتوں میں نفس اصل شے کو دیکھا
 نہیں پہر جو اشتیاق اور بے قراری نفس کو بعض اشیاء کے دیکھنے اور سننے وغیرہ
 کی ہوتی ہے معلوم ہوا کہ وہ سب فضول ہے کیونکہ اسکو اصل شے سے کبھی تعلق نصیب
 نہیں ہوتا اس کے روبرو جب ہوگی شے اور تصویر ہی ہوگی۔ پہر اس تقریر سے
 نفس کی حاکمیت بھی ثابت ہوتی ہے۔ کہ آدمی لینے نفس ناطقہ سمجھتا ہے کہ میں اصل
 شے کو دیکھتا ہوں اور فی الواقع وہ اسکو نہیں دیکھتا بلکہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے
 غرض یہ بات وجدان سے ثابت ہے کہ نفس شے محسوس ہے جسکا مطلب یہ ہوا
 کہ تعلق نفس کا بواسطہ جو اس کے نفس محسوس ہوتا ہے اس صورت میں جو چیز خارج میں
 محسوسات سے نہوا اسکے ساتھ نفس کو تعلق نہیں ہو سکتا اس لئے کہ تعلق کے واسطے
 معلوم کا وجود شرط ہے جسکی وجہ سے حکما کو وجود ذہنی نکالنے کی ضرورت ہوئی
 چنانچہ انہوں نے یہ دلیل قائم کی ہے کہ بہت سے قضایا میں ہم حکم صحیح لگاتے
 ہیں جیسے شریک الباری مستغ وغیرہ میں اگر ان قضایا کے موضوع و محمول کا وجود
 ذہن میں بھی نہ ہو تو حکم صحیح نہ ہوگا اس لئے کہ معلوم کا وجود و بان نہیں۔ اسکا جواب
 یوں دیا گیا ہے کہ اس سے اس قدر ثابت ہوتا ہے کہ ذہن میں کوئی چیز موجود ہے
 لیکن اسکا علم ہونا اس سے ثابت نہیں ہو سکتا بلکہ جائز ہے کہ علم اس تعلق کا
 نام ہو جو اس موجود ذہنی کے ساتھ ہو اس تقریر سے ظاہر ہے کہ بلحاظ قضایا کی

مذکورہ کے وجود ذہنی بہ ناجاری مان لیا گیا حالانکہ ہنوز اسکی ضرورت مسلم نہیں
اسلئے کہ علم منجملہ ادن اعراض کے ہے جو نفس کو عارض ہیں مثل ارادہ وغیرہ کے
اور وہ خارج میں موجود ہے اسلئے کہ حصول اسکا نفس میں ایسے طور پر ہے کہ
نفس اسکے ساتھ خارج میں متصف ہو رہا ہے جیسے تمام صفات نفس میں ہوتا ہے
اسی وجہ سے نفس کو بوجہ صفت علم کے عالم کہتے ہیں جیسے بوجہ صفت ارادہ مرید ہے
اور صورت علمیہ پر یہ بات صادق نہیں آتی کیونکہ نفس میں اسکا حصول ادراکی ہر
حصول انصافی نہیں درنہ لازم آئیگا کہ جو اہرہ تقدیر موجود فی الذہن ہونے کے
اعراض اور صفات نفس ہو جائیں۔

اور نیز وہ صورت ذہنی ہے خارجی نہیں ہو سکتی درنہ لازم آئیگا کہ کلی میں
حیث ہو کلی موجود خارجی ہو حالانکہ ابھی معلوم ہوا کہ علم موجود خارجی ہے حکمانے
جو متکلمین پر اعتراض کیا ہے کہ وجود ذہنی ثابت نہو تو معدومات میں حکم صحیح نہوگا
اوسی مادہ میں ادن پر بھی اعتراض وارد ہے کہ عدم محض کی صورت تو ذہن میں
نہیں آ سکتی پھر جسکی صورت آرہی ہے اگر وہ خارج میں ہے تو خلافت مفروض ہے
اور اگر ذہن میں ہے تو ذہن میں معدوم کی دو چیزیں ہوں ایک صورت
دوسری وہ چیز جسکی وہ صورت ہے حالانکہ وہ باطل ہے جسکا کوئی قائل نہیں۔
شراح مقاصد راجح نے اسکا جواب دیا ہے کہ ذہن میں صرف ایک چیز ہے یعنی
صورت اور اسکا معدوم کی صورت ہونا بدین معنی ہے کہ وہ ایسے طور پر ہے
کہ اگر خارج میں اسکا اور اس معدوم کا تحقق ہو تو یہ صورت ذہنی معدوم ہوگی
اس مقام میں اگر وجدان سے کام لیا جائے تو معلوم ہو کہ صورت ترکیب الباری

کی کیسی ہوگی جو خارج میں اگر باقی جائے تو ذات شریک الباری ہو گیا اور سبکو ہاتھ
 پاؤں وغیرہ عوام بھی ہونگے یا منفرہ ہوگی اگر آپ یہ کہیں کہ ہم کچھ بھی تصور کر لیں گے
 یہ نہ مانا جائیگا اسلئے کہ شرط یہ ہے کہ وہ صورت ایسے طور پر ہو کہ خارج میں اس کا
 اور نفس شریک الباری کا وجود ہو تو وہ بعینہ یہی ہو علیٰ ہذا القیاس صورت امتناع
 کس قسم کی ہے آیا اس میں یہ صلاحیت ہے کہ جس تقدیر پر کہ شریک الباری موجود
 ہو جائے اس سے وہ منفرع ہو سکے پھر اس میں غور کیا جائے کہ اگر بالفرض خارج
 میں اس کا وجود نہ ہو تو اس کا قیام کس قسم کا ہوگا تو کیا جو یقیناً قیام
 میں ہو رہا ہے اس میں بھی اسی قسم کا یقین ہوگا۔ میری دانست میں اگر انصاف سے دیکھا جائے
 اس قضیہ میں صورت ذہنیہ جس قسم کی ہو اگر موجود ہو اور مصداق اس کا بھی موجود ہو
 تو یہ صورت کبھی عین مصداق نہیں ہو سکتی کیونکہ ظاہر ہے کہ جسے امتناع وجود
 کا منشاء انشراح ہو اگر موجود خارجی ہو جائے تو وہ منشاء وجوب وجود کا ہوگی امتناع
 کو دہان کیا داخل کیونکہ وجود فی زمان الوجود واجب ہے پس معلوم ہوا کہ صورت
 ذہنیہ جس معنی سے کہ معدوم کی صورت قرار دینی تھی اس کا وجود ذہن میں نہیں
 غرض چونکہ وہ صورت خارجی شے کی ہے نہ ذہنی کی بلکہ معدوم محض کی صورت ہوئی
 اسلئے کہ اس کا تحقق نہیں ہو سکتا اس سے ظاہر ہے کہ صورت ذہنیہ کا وجود معدوم
 میں ثابت نہیں ہو سکتا جسکی وجہ سے وہ نکالی جاتی ہے بلکہ جائز ہے کہ اس قسم کی چیزوں کا
 وجود ذہن میں ایسا ہو جیسے حواس میں بعض اشیاء کا وجود معلوم ہوتا ہے اور
 فی الواقع ان کا وجود نہیں جیسے برف اصلی کہ نہایت سفید معلوم ہوتا ہے حالانکہ
 وہ پانی ہے اور پانی کا وہ رنگ نہیں۔ اسی طرح کالج کو باریک بین سے نہایت

سفیدی اوسین محسوس ہوتی ہے حالانکہ قبل پینے کے وہ نہیں ہوتی۔ علیٰ ہذا القیاس
 کا بچہ میں جب شوق آجاتا ہے تو اوسین سفیدی ممتاز ہوتی ہے حالانکہ وہ ان رنگ
 دینے والی کوئی چیز حادث نہ ہوئی۔

الحاصل ان اشیاء میں جو رنگ محسوس ہوتا ہے فی الحقیقت وہ رنگ نہیں
 جو محسوس ہو بلکہ حس کی غلطی ہے جو محسوس سمجھتا ہے چنانچہ شرح مواقف میں اسکی
 تصریح ہے اس سے معلوم ہوا کہ نفس ناطقہ کا تعلق بواسطہ بصارت کے بعض چیزوں
 کے ساتھ معلوم ہوتا ہے اور فی الحقیقت اس چیز کا وجود نہیں ہوتا تو جائز ہے
 کہ ان تضایک کا وجود بھی ایسا ہی ہو جیسے سفیدی مذکور کا تھا یعنی بظاہر نفس ناطقہ
 کا تعلق شریک الباری وغیرہ سے معلوم ہوتا ہے مگر اس کا وجود نہیں بلکہ یہ وجود
 صرف اختراعی ہے جسکو وجود کہنا مجازاً ہوگا علیٰ ہذا القیاس جن اشیاء کے ساتھ
 تعلق نفس کا بغیر واسطہ حس کے ہوتا ہے سب میں یہی بات ہے کہ وجود ذہنی انکا
 اختراعی ہے مثل انیاب احوال کے مگر چونکہ نفس کو بواسطہ حس کے تعلق کی عادت
 پڑی ہوئی ہے اسلئے اس قسم کے تعلقات میں غلطی نہیں سمجھتا جیسے اشیاء مذکور
 میں غلطی معلوم نہیں ہوتی اس تقدیر پر ادراک محسوسات کے بعد جو کلیات
 منتشر سمجھی جاتی ہیں فی الحقیقت ادھکا وجود ذہن میں بھی نہیں بلکہ دراصل وہ ان
 نفس کا تعلق موجود خارجی سے ہے اسی وجہ سے اگر کوئی صرف ایک بار سفیدی
 کو دیکھا ہو تو اسکو ہر وقت سفیدی کا تصور کرنا آسان ہے یعنی ہر وقت اس
 ایک بار دیکھی ہوئی سفیدی کے ساتھ نفس متعلق ہو سکتا ہے اور جو ایک بار بھی دیکھے
 تو کبھی اسکا تصور نہ ہوگا بار بار نفس اوسے ایک بار دیکھی ہوئی بغیر سے متعلق ہونے کی

یہ دلیل ہے کہ اگر کسی نے خاص قسم کی سفیدی کو ایک بار دیکھا ہو تو دوسری قسم کی سفیدی کبھی اوسکے ذہن میں نہ آوے گی جب معلوم ہوا کہ نفس ہمیشہ جزئی کے ساتھ متعلق ہوتا ہے تو یہ امر بھی قابل تسلیم ہے گا اگر کوئی شخص مختلف سفیدیوں کو دیکھا ہو تو ہر تصور کے وقت ایک خاص قسم کی سفیدی سے نفس متعلق ہوگا یا نوبت نہ تو سب سے متعلق ہوگا مگر سرعت حرکت تعلق کی وجہ سے امتیاز اقسام میں باقی نہیں رہتا اور ایک کیفیت اجمالی سی معلوم ہوتی ہے جو کلی سمجھی جاتی ہے اور عقل کی غلطی جیسے سفیدی وغیرہ میں سرعت کی وجہ سے جس کی غلطی ہوا کرتی ہے یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ جو علاقہ عالم و معلوم میں ہوتا ہے وہ مجہولہ الکنہ ہے جیسے حکما حلول کی بحث میں علامۃ اعتدیت کو لکھتے ہیں۔ اور جیسے شراح مقاصد نے لکھا ہے کہ حصول اور اکی جو صورتہ حاضر عند المذکر کا حصول نفس میں ہوتا ہے مثل حصول اتصاف کے نہیں جو ایمان وغیرہ صفات نفس کا حصول نفس میں ہوتا ہے اور حصول اور اکی کو ہم صرف اپنے وجدان سے پاتے ہیں اور یہ جانتے ہیں کہ ہمارے لئے وہ حاصل ہے مگر ہم اس پر قادر نہیں کہ اوسکی تعبیر کسی خصوصیت کے ساتھ کر سکیں بغیر اسکے کہ اوس کو اور اکی یا علم یا شعور وغیرہ کہیں یہ تقریر انہوں نے امام رازی رحمہ اللہ کے اوس اشکال کے جواب میں کی ہے کہ اگر علم حصول صورتہ یعنی ماہیت ہو تو تصور حرارت سے ذہن کا حار ہونا لازم آئے گا غرض حکما کے مشرب پر بھی حصول اور اکی کی تعبیر سطوٰء کہ حصول اتصافی سے فرق ہو جائے نہیں ہو سکتی اسی طرح تعلق علمی بھی مجہول الکنہ اس وجہ سے نفس کو مبصرات کے ساتھ تعلق اگرچہ بواسطہ بصر ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ مبصرات کے رد و ہوں بلکہ ایک بار دیکھ لینا ہر وقت کے تعلق کیلئے

کافی ہے اور علم وہی ہوگا کہ تعلق واقعی طور پر ہو ورنہ وہ جہل ہوگا جیسے کہ نابینا کے نفس کا تعلق کہیر کے تصور کے وقت بگلہ کی جسامت کے ساتھ مشہور ہے۔ سب کو مثل علم سواد و بیاض کے ایک قسم کا ہوتا جو بدیہی ہے۔ یہ حکماء کے نفوس کا حال تھا و دسرون کے نفس تو اتنی باتیں نہیں پاسکتے اسکی وجہ یہ کہ نفس محسوس نہیں اور جو چیز محسوس نہ ہوا اسکا علم واقعی نہیں ہو سکتا کیونکہ عقل کا مدار محسوسات پر ہے۔

اب ہم عقل سے پوچھتے ہیں کہ اب آپ کی وہ ترک تازیان اور دوش و دوپ کہاں ہے جب کبھی آسمانوں تک رسائی کر کے وہاں کی خبریں لاتے اور کبھی زمین کے اندر گھس کر مرکز کی سناتے کبھی اوس عالم کے مشاہدات بیان کرتے جہاں فرشتوں کے پر جلتے ہیں۔ کبھی ازل وابد پر مطلع ہونے کے دعویٰ کبھی خدا و رسول کے مقابلہ کے گھنڈہ کہ جو چیز ہماری جانچ میں برابر نہ اترے اسکو رد کر سکتے ہیں۔ کبھی ودنا ز و افتخار کہ نعوذ باللہ خدا و رسول کی باتوں پر الزام لگانا اور تاویلین کر کے درست کرنا ہمارا کام۔ پہاں آپکی قلعی کھل گئی کہ مدار آپکا انہیں پانچ جاسوسوں یعنی خاس بچا جٹکا گذر صرف مادیات میں ہے اگر آپ صحیح باتیں بتا سکتے ہیں تو آپ کا امتحان یہ ہے کہ اپنے پورے حالات میں یقینی طور پر بتا دیجئے اور معلوم رہے اگر تخمین اور اٹکل کی باتوں کو آپ یقین کہو گے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے کیونکہ مجاہست کی وجہ سے آپکا بہید ہم سے چپ نہیں سکتا یہ آپ کے یقین کہنے کو ہم کیونکہ مانیں اسلئے کہ اپنے اعلیٰ درجہ والوں نے اونکو رد کر دیا ہے ورنہ سب متفق اللفظ وہی کہتے جواب کہو گے پھر جب آپ اس امتحان کے وقت پورے نہ اترے گے تو آپکی کسی خبر پر ہرگز

تہو گائیو تاکہ اپنے گھر کی خبریں جہان کوئی مانے نہیں سمجھیں سے کہنا اور جہان صد ہا موانع پہ
وہاں کی خبریں یقینی بتلانا ابلہ فریبی ہے۔

چونکہ تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ مدار عقل کا جس پر ہے اس بنا پر وہاں
گو اہی دیتا ہے کہ اگر بالفرض حیوانات و انسان کسی اور طور پر ہوتے تو یہ موجود
حالات اس وقت کبھی سمجھ میں نہ آتے بلکہ بطور احتمال اگر وہ بیان کئے جاتے کہ ایک
خلقت ہے کہ اونکا قد طویل ہے اور ایسے عضو پر لگے رہتے ہیں جسکا طول تخمیناً سائون
حصہ قد کا ہے اور عرض تخمیناً اکیسواں حصہ اور اوپر ہمیشہ اٹلا وزن رہا کرتا ہے
حالانکہ اصلی طاقت معمولی اتنی ہے کہ ایک من بوجہ اٹھا سکیں اون میں ایک چمڑے
کا تھیلہ لگا ہوا ہے جسکے دوسو رانہ ہیں ایک میں پتے غلہ وغیرہ نباتات و جادات
اور پانی ڈالتے ہیں اور دوسرے سے وہ سب نکل جاتا ہے اس تھیلے کے اندر ہمیشہ
آگ سلگی رہتی ہے جسکا کبھی کبھی دھواں بھی نکلتا ہے مگر اونکو اسکی گرمی محسوس
نہیں ہوتی۔ وہاں وہ سب پکتا ہے پھراونکے خلاصہ سے چند گاڑی چیزیں بنتی ہیں
کسی کا رنگ سرخ کسی کا سفید کسی کا سیاہ کسی کا بنر۔ ان گاڑی چیزوں سے صد ہا
چیزیں بنتی ہیں کوئی سخت مثل پتھر کے کوئی نرم مثل ردی کے کوئی تھقی کوئی غلیظ کوئی
سرد کوئی گرم کوئی چیز اون کو بیہوش کر کے زمین پر گرا دیتی ہے کوئی چیز حرکت کر کے
دیوانہ بنا دیتی ہے کوئی ہساتی ہے کوئی رلاتی ہے۔ اس سے سامعہ باصرہ ذائقہ
شامہ لامسہ جاذبہ ہاضمہ دافعہ ماسکہ غاذیہ مصورہ وغیرہ قوتیں پیدا ہوتی ہیں۔
اون گاڑی چیزوں سے ایک چیز ہے کہ اسکو چرمی پچکاری کے ذریعہ سے جس کے
عجیب حالات ہیں اور انہیں کے جسم میں لگی ہوئی ہے دوسرے خراطین میں نہیں

ہیں وہاں چند روز کے بعد وہ شکل بدل کر باہر نکلتی ہے وہ لوگ اس کو بہت بپا کرتے ہیں اور اپنی جان سے زیادہ اس کے ساتھ محبت رکھتے ہیں اور یہ کوئی نہیں سمجھتا کہ وہی نبات و جماد شکل بدلی ہوئی ہیں۔ اس کے اعضا میں ایک غصہ ایسا ہے کہ اس کے چار نہریں نکلتی ہیں ایک کا پانی نہایت شیریں ایک کا نہایت تلخ ایک کا ہسکا ایک کا کھارا اور انکو اپنے اعضا پر پوری قدرت نہیں کوئی اختیار سے متحرک اور ساکن ہوتا ہے کوئی خود بخود مجسب ضرورت متحرک اور ساکن ہوتا ہے کسی کو مطلقاً حرکت نہیں اسی طرح صد ہا وہ موجودہ حالتیں جسکی عادت ہونیکی وجہ سے عقل کو ان کے عجائب میں غور کرنے کی نوبت نہیں پہنچتی اگر اس وقت بیان کئے جاتے تو عقل بہت قبول نہ کرتی اور ہر طرح سے ان کے محال بنانے میں کوشش کیجاتی اسی طرح مثلاً وہ آواز جکے وجود کی وجہ سے مزاج کو ثابت کرنے کی ضرورت ہوئی نہ پائے جاتے مثلاً حرارت برودت رطوبت یہوست حیوانات میں نہوتے اور صرف ایک ہی حالت ہوتی مثلاً حرارت یا وہ بھی نہوتی جیسے انلاک کہ حکما کا قول ہے کہ نہ وہ حار ہیں نہ بارود نہ طب نہ پائیں نہ خفیف نہ ثقیل اور اس وقت کہا جاتا کہ عناصر اربعہ یعنی آگ پانی وغیرہ ایکجا جمع ہو سکتے ہیں تو کسی کی عقل بارود نہ کرتی اور یہی دلیل اس وقت پیش نظر ہوتی کہ جماع ضدین ممکن نہیں کیونکہ کوئی چیز اس وقت اس کے قائل ہونے پر مجبور کر نیوالی نہ ہوتی بخلاف اس حالت موجودہ کے کہ طوراً نار متضادہ مزاج کے قائل ہونے پر مجبور کر رہا حالانکہ وہی اجتماع اضداد اب بھی موجود ہے مگر ضرورت عقل سے کہا گیا کہ اگر یہ جمع ہوں اور ان میں کسر و انحصار ہو کر ایک حالت متشابہ پیدا ہو جائے تو کیا نقصان ہر چند مقبول نے اس میں اس قدر اختلاف کیا کہ ہر ایک کیفیت مثلاً حرارت برودت

اپنے ضد میں فعل کرتی ہے اور اوسے منفعل ہوتی ہے۔ یا صورت نوعیہ بواسطہ کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ متفعل ہوتا ہے یا کیفیت فعل کرتی ہے اور مادہ منفعل ہوتا ہے یعنی مزاج بننے کے باب میں حکماء کے یہ تین قول ہیں مگر عقول نے اس میں مزاج کا انکار نہ کیا اور ایمین یہ آسانی دیکھی کہ اگر مزاج کو نہ مانیں تو ایک بڑی مصیبت کا سامنا ہے کہ ان آثار متضادہ کو بغیر کسی مبدا اور نشا کے ماننا پڑے گا۔

غرض یہ آثار متضادہ اگر محسوس ہوتے تو عقل مزاج پر جو غیر محسوس چیز ہے کبھی ایمان نہ لاتی صرف حواس نے اوسکو اس ایمان پر مجبور کر دیا جیسے اہل ایمان کی عقلوں کو خدائے تعالیٰ اور رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا خبر دینا کسی غیر محسوس چیز کے ایمان پر مجبور کر دیتا ہے۔ اس موقع پر یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ جب عقل احساس آثار کی وجہ سے غیر محسوس وغیر معقول چیز کو مان سکتی ہے تو خدا و رسول کے خبر دینے کی وجہ سے اوسکو مان لینے میں کیا تا مل ہے حالانکہ حس کو تو اکثر غلطی بھی ہوتی رہتی ہو جسکا ذکر انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ آئے گا بحلاف خدا و رسول کے قول کے کہ ایمین غلطی کا احتمال بھی نہیں۔ جب عقل و ونون صورتوں میں غیر محسوس چیز پر ایمان لائیں مجبور ہے تو ضعیف سبب سے مجبور ہو جانا اور قوی سے مجبور نہونا قرین قیاس نہیں بلکہ اس سے یہ لازم آتا ہے کہ اوس قوی سبب کی وقعت و استقدر نہیں جس سے مجبور ہو جسکا مطلب یہ ہوا کہ اہل ایمان ہی میں کچھ فقور ہے ورنہ ممکن نہیں کہ خدا و رسول پر ایمان لائے پہر اونکی دی ہوئی خبر و نکاح اعتبار نہ کرے۔

غرض اس قسم کے ہزاروں اسوقت کے محسوسات اگر بیان کئے جاتے تو عقل کو ماننے میں بہت تا مل ہوتا۔ مگر چونکہ دیکھنے اور سننے سے عادت ہو گئی اسلئے

اب سب عقل کے مطابق معلوم ہوتے ہیں اس حال جس کو عقل کے ساتھ ایک تعلق خاص ہے یہی وجہ ہے کہ آدمی لڑکپن میں جو کچھ دیکھتا یا سنتا ہے اسکے سمجھنے کے لئے قوت عاقلہ کو مصروف کرتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ اس قوت کا پہلا اور قوی محرک جس ہے۔ اگرچہ کہ عقل کو متوجہ کرانے والے بہت امور ہیں کیونکہ جب آدمی کسی چیز کی طرف توجہ کرتا ہے خواہ وہ توجہ حسی ہو یا خیالی عقل سے ضرور کام لیتا ہے اسلئے توجہ عقل کے تفصیلی اسباب محصور نہیں ہو سکتے مگر یہاں چند اسباب کثیر الوقوع بطور مشتمل نمونہ از خردارے لکھنا مناسب معلوم ہوا۔

منجملہ ان کے ایک جس ہے جیسا ابھی معلوم ہوا۔ تیارخ فلاسفہ یونان میں انکسوراس فیلسوف کے حال میں لکھا ہے کہ ایک بار آسمان کی طرف سے کہیں تہرگرا اوس روز سے

یہی اسی کتاب میں لکھا ہے کہ انکسوراس فیلسوف یونان میں تھا جلد خواہشیں اور مال و زمین و کسب وغیرہ چھوڑ کر تحصیل فلسفہ میں ہمہ تن مشغول ہوا اور مدقون سیاحت کر کے مختلف مقامات سے علم حاصل کیا کسی نے اوس سے پوچھا کیا تمہیں وطن سے محبت نہیں کہا میں اوس وطن کو دوست رکھتا ہوں اور شاہ آسمان کی طرف کیا۔ پہلے جس نے فلسفہ کو یونان میں ظاہر کیا یہی حکم تھا کسی نے اوس سے پوچھا اسلئے کون ہے کہا وہ نہیں جو تم گمان کرتے ہو بلکہ اعلیٰ درجہ کا نیکی و اخلاق اور لوگوں میں ہوا کرتا ہے جو تم کو سمجھتے ہو۔ ایک مدت کے بعد جب وہ اپنے وطن کو آیا اور دیکھا کہ زمینیں تنف ہو گئیں کہا اگر تم تنف ہو تو میں تو میں تنف ہو جاتا۔ ایک بار کا اتفاق ہے کہ برتلیس کے مکتب میں ایک بکری لائی گئی جس کے وسط پیشانی میں ایک ہی سنگ تھا ایک نجم نے جس کا نام ملیون تھا کہا کہ اتنیا (نام شہر) میں جو درد فرقہ ہو گئے ہیں قریب ہے کہ وہ کل ایک جماعت ہو جائے گی انکسوراس نے کہا کہ یہ آخر حقیقی ہے کسی بات پر دلالت نہیں کرتا بلکہ سبب اس کا یہ ہے کہ اس کا دماغ کہویری میں بہرا ہوا نہیں اور اس کے سر کی پوری تشریح بیان کیا لوگوں نے اس کو دیکھ کر کہے دیکھا تو اس کے قول کے مطابق پایا۔ مگر نجم کی بات صحیح ہوئی کہ تھوڑی مدت میں دونوں فرقہ ایک ہو گئے۔ چونکہ یہ حکم جاہلیت کے بتوں پر طعن و تشنیع کیا کرتا اسلئے آخر میں لوگ اس سے ناراض ہو گئے۔ اس کا قول تھا کہ آفتاب ایک لوہے کا ٹکڑا ہے قابل پریش نہیں۔

انکسور اس اسبات کا قائل ہو گیا کہ آسمان پتھر سے بنا ہوا ہے اور اسکے باقی رہنے کی برجہ
بتائی کہ وہ بہت سرعت سے حرکت کیا کرتا ہے اگر ایک ساعت اسکی حرکت میں خلل آجائے
تو آسمان وزین کا کل انتظام درہم و برہم ہو جائے گا۔

جس طرح عقل کو کسی طرف توجہ دلانے میں حس کو بڑا دخل ہے اسی طرح اس بات

میں صحبت کا بھی قوی اثر ہے اسی وجہ سے بعض حکما کو انبیات و معاد وغیرہ کی طرف توجہ
ہوئی کیونکہ وہ انبیاء کے یا انکے مصاحبین کے صحبت یافتہ تھے۔ دفیۃ الاسلاف و
تحیۃ الاخلاف میں لکھا ہے کہ فیشا غورث اور سقراط داؤد اور لقمان علیہما السلام کے
شاگرد تھے اور سقراط کا شاگرد افلاطون اور اسکا شاگرد ارسطو اور اسکا شاگرد اسکندر
افریقہ و سی اور سامسطیون وغیرہ تھے اس سلسلہ سے ظاہر ہے کہ انبیاء کے علوم نقلیہ ضرور
ان لوگوں میں آئے تھے پھر چونکہ حکمانے اپنی عقلوں کو محسوسات میں اکثر کامیاب ہوتے
دیکھا بمقتضائے طبع اور تلذذ عقلی اور نہیں بھی اسے لگائی مگر چونکہ عالم محسوسات میں آثار
و لوازم کو مطالب و توقع کے ہوں یا نہ ہوں عصاے کور کا کام دیتے ہیں اسلئے کبھی ادب کو
راہ ملی اور کبھی بھٹکتے رہے غرض کہیں نہ کہیں پہنچے۔ بخلاف عالم غیر محسوس کے کہ اول تو
وہ سفردور دراز کا اور بہتہ وہاں کا نا آشنا اور پر مضامین نقلیہ کی ہر طرف سے بارش
پہر نہ کہیں قدم جانے کی جگہ نہ سرچھپانے کو سہارا نہ ہاتھ میں آثار و لوازم کا عصاے کور
ہر قدم پر بغرض کا ظن بلکہ یقین۔ کیا ایسا سفر بغیر راہبر کمال کے کوئی طے کر سکتا ہے ہرگز نہیں
اسی وجہ سے بعض عقول نے جب دیکھا کہ کامیابی ممکن نہیں تو مراحتہ اوس عالم کا انکار کر بیٹھا
اور بعضوں نے گواہی دینا شروع کر دیسی باتیں بنائیں کہ خود بخود منقول سے انکار ہو گیا اگر
شک ہو تو انبیات و معاد کے مسائل میں حکماء کے اقوال کو منقول کے ساتھ ملا کر دیکھ لیجئے

بوعلی سینا وغیرہ حکما کو مسئلہ معراج کا انکار نہیں مگر اس اقرار پر غور کرنے سے معلوم ہوگا کہ اوسین اور انکار میں کیا فرق ہے۔

دہستان مذاہب میں لکھا ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے معراج کی نسبت حکمانے بہت تاویلین کیں مگر سب سے عمدہ وہ تاویل ہے جو بوعلی سینا نے کی ہے کہ جبریل کے آنے سے یہ مراد ہے کہ قوت روح قدسی بصورت امر پہنچی اور براق سے عقل فعال مراد ہے جو سب قدسی قوتوں پر غالب ہے اور سب ارواح کو اس سے ہر وقت مدد پہنچا کرتی ہے چونکہ سفر میں تائید مرکب سے ہو ا کرتی ہے اور یہ سفر معنوی تھا اسلئے نظر تائید کے بلفظ براق تعبیر کی گئی اور جو دار ہے کہ وہ گدھے سے بڑا اور گھوڑے سے چھوٹا تھا مطلب اسکا یہ ہے کہ عقل فعال عقل انسانی سے برتر اور عقل اول کمتر ہے چہرہ اسکا آدمی کا ہونے کا یہ مطلب ہے کہ تربیت انسانی پر نہایت مائل اور متفق ہے اور ہاتھ پاؤں اس کے دراز ہونے کا یہ مطلب ہے کہ فائدہ اسکا ہر جگہ پہنچتا ہے اور اسکا سوار ہونیکے وقت سرکشی کرنے اور جبریل کے مددینے سے مراد کہ حضرت عالم جسمانی میں جب عقل فعال سے ملنا چاہے اس نے قبول نہ کیا بہانہ تک کہ جہل اور عوائلن جسمانی سے مجبور ہو کر تائید قوت روح عقل فعال کے فیض اور فائدہ کو حاصل کیا اور وہ جو فرمایا کہ مکہ کے پہاڑوں سے جب میں گذرا ایک شخص کو دیکھا کہ میرے پیچھے چلا آ رہا ہے اور اس نے آواز دی کہ ٹھہر و جبریل نے کہا کہ بات نیکیجئے او چلے چلئے مقصود یہ کہ قوت دہم میرے پیچھے چلی آ رہی تھی جب میں مطالعہ اعضا و جوارح سے فارغ ہوا اور تامل حواس مہنوز نہ کیا تھا کہ قوت دہم نے آواز دی کہ آگے نہ بڑھو وجہ اسکی یہ کہ داہمہ متصرف ہے اور اسکو غلبہ حاصل ہے وہ ہر وقت اپنا کام پورا کرنا

چاہتا ہے اور عقلی ترقی کا مانع ہوتا ہے۔ انسان کو نہ چاہئے کہ اس کے قول پر عمل کرے
 ورنہ حیوانات کے برابر ہو جائے گا اسی واسطے کہا گیا کہ اس کے طرف توجہ نہ کیجئے۔ اور وہ
 جو فرمایا کہ بیت المقدس کو پہنچے اور موزن نے اذان کہی اور میں آگے بڑھا جماعت انبیاء
 و اولیاء کو دیکھا کہ داہنے بائیں کھڑے ہیں اور ہر ایک نے مجھ پر سلام کیا مطلب یہ کہ
 مطالعہ اور تامل حیوانی و طبعی سے فایز ہونیکے بعد دماغ کی نوبت پہنچی موزن سے مراد
 قوتِ ذکر ہے اور امت سے تفکر اور ملائکہ سے دماغی قوتیں جس پر تمیزِ خط و فکر
 وغیرہ اور ان کا سلام کرنا احاطہ ہے تمام عقلی قوتوں پر۔ اور وہ جو فرمایا کہ آسمانِ نیا
 پر پہنچے اس کا دروازہ کھلا دیا ان اسمعیل کرسی پر بیٹھو تھے ان کے روبرو ایک جماعت تھی
 جن پر سلام کیا۔ مراد فلک سے قمر اور اسمعیل سے جرم قمر اور اس جماعت سے وہ چیز
 جن پر قمر دلیل ہے۔ اسی طرح فلک دوم وغیرہ وغیرہ افلاک تفصیل لکھا جس کا ذکر چندان
 مفید نہیں خلاصہ سب کا یہ کہ نہ جبریل آئے نہ براق نہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم مکان
 سے کہیں تشریف لیگئے بیٹھے ہی بیٹھے طے ہو گیا چنانچہ اس پر یہ دلیل ہے کہ مہنوز بہتر گرم
 کہ آپ واپس تشریف لائے۔ کیونکہ بہتر سرد توجہ ہو تا کہ جسم کے ساتھ تشریف لجاتے
 یہ تو ایک جانی سفر تھا فعوذ باللہ من ہذا الاعتقاد =

اور فکرِ جدت پسند بھی عقل کو حرکت دیا کرتی ہے کیونکہ انسانی طبیعت عموماً
 جدت پسند واقع ہوئی ہے اسلئے جدہرا و سکی توجہ ہوتی ہے یہ خیال ضرور آتا ہے کہ کوئی
 ایسی بات نکالی جائے جو کسی کی سمجھ میں نہ آئی ہو مگر چونکہ ہر طبیعت میں یہ صلاحیت نہیں
 کہ دائرہ تقلید سے خارج ہو سکے ہر شخص اس پر قادر نہیں ہو سکتا۔ اور جب اعلیٰ درجہ
 کی عقلیں ہر طرف نگاہ پوی کرتی ہیں تو کوئی نہ کوئی بات ادن کے پیش نظر ہو جاتی ہے

اور بظاہر آثار و لوازم بھی اوسکی سعادت کرتے ہیں گو وہ بھی مطالبہ واقع کے ہوتی ہے اور کبھی نہیں۔

عبد الکریم شہرستانی نے مل و خل میں لکھا ہے کہ ہر نفس نے (جو شاکر و شاکر) کھپے لکھا ہے کہ کل قداما فلاحون تک حدوث عالم کے قائل تھے ارسطاطالیس نے یہ بات ایجاد کی کہ عالم قدیم ہے اور ادھر دلائل قایم کیا جن کو اپنی دانست میں بران و حجت سمجھتا تھا پھر اوس کے شاگرد مثل اسکندر افرودیسی اور تاسطیوس اور فروریوس نے اوس کی طریقہ اختیار کیا۔ ہر نفس نے خاص اس مسئلہ میں ایک کتاب تصنیف کی جس میں ارسطاطالیس سے دلائل کو بلفظ شبہات تعبیر کر کے رو کیا۔ پھر فروریوس نے اثبات قدم میں ایک رسالہ لکھا اور اوس میں یہ بیان کیا کہ فلاحون بھی تدم ہی قائل اور جبرائیل اوسکے حدوث پر دال ہیں وہ ماول بین یعنی حدوث سے مراد حدوث ذاتی ہے جس کا مطلب یہ ہوا کہ عالم حادث زمانی نہیں بلکہ قدیم ہے۔

تیسرا نسخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اکنسوراس کا قول ہے کہ ہر موجود کا اصل عدم تنہا ہی ہے عقل نے موجودات کو عدم سے نہیں نکالا بلکہ متفرق اجزا کو اونکے مناسب شکل و نگہ دی۔ اور جتنے اجسام ہیں غیر تنہا ہی قسمت قبول کرتے ہیں اگر کوئی باہر ملے اور آلہ تقسیم کرنے کا موجود ہو تو مچھر کے پاؤں کو تقسیم کر کے اتنے اجزا نکالے کہ لاکھوں آسمانوں کو وہ ڈھانپ لیں اور سکایہ بھی قول ہے کہ گہاس وغیرہ نباتات بنا گوشت خون ہڈی رگین وغیرہ موجود ہیں اسی وجہ سے جب حیوان اوسکو کھاتا ہے تو ہر عضو اپنے مناسب اجزا کو اوس سے جذب کر لیتا ہے البتہ گہاس میں گہاس کے اجزاء ماند ہیں جو بالائے سطح کو ڈھانپتے ہیں اسی وجہ سے اوسکو گہاس کہتے ہیں اور

تمام نباتات کا یہی حال ہے یہ بھی اوسکا قول ہے کہ آفتاب لوہے کا گولہ اگر مہ ہے اور چاند جسم تار یک ہے ممکن ہے کہ لوگ بستے ہوں اور اوسمین پہاڑ اور وادی ہوں اور دم دار ستارے ہیں مثل ستیرہ ستاروں کے کبھی غیر معین زمانوں میں مل بھی جائیں اوسکا قول ہے کہ کل ستارے خود نہیں حرکت کرتے انکو ہوا حرکت دیتی ہے۔ اوسی تاریخ میں لکھا ہے کہ لوقس کا قول ہے کہ تمام اشیاء کا اصل ذرات سخت اور فراغ ہے اور وہ ذرات بسبب صلابت کے فاسد نہیں ہوتے اور تغیرات سے محفوظ ہیں۔ دینی موقر طیس جو اوسکا شاگرد ہے اوس نے یہ بات بڑھائی کہ اون ذرات سے بے انتہا عالم بنتے ہیں جب ایک زمانہ معینہ میں کوئی عالم تباہ ہوتا ہے تو اون ذرات سے دوسرا عالم بنتا ہے اور روح انسانی و شمس و قمر وغیرہ انہیں ذرات سے بنتے ہیں۔ اوسکا قول ہے کہ نجوم فراغ میں مطلق العنان متحرک ہیں کسی فلک میں جڑے ہوئے نہیں اور

یہ تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ دیموقریطس طلب علم میں نہایت سعی اور جانفشانی کیا کرتا تھا کئی کئی روز اسیر گذرتے کہ اپنی جوتے سے حجرہ کے باہر نہ نکلتا۔ تحصیل علم کے واسطے مقہرہ حبشہ فتح ملا و کلدیہ ہند وغیرہ ملکوں کی سیاحت اختیار کی اور تحصیل کمال کے بعد بھی تجرود اور تنہائی اور فقر ہی کو پسند کرتا اکثر غاروں اور قبرستانوں میں بسر کرتا۔ ایک بار بادشاہ کی بیگم کا انتقال ہوا جو نہایت محبوبہ تھی بادشاہ کو سخت غم ہوا دیموقریطس یہ حال سنا اوس کے پاس گیا اور وعدہ کیا کہ تمہاری بیگم کو میں زندہ کر دوں گا مگر تین شخصوں کے نام اوسکی قبر پر لکھنے کی ضرورت ہے بادشاہ نے دریافت کیا تو کہا ایسے ہونا چاہئے کہ عمر بڑا اوندکو غم نہوا ہو بادشاہ نے نہایت تلاش کی مگر اس صفت کا ایک بھی نہ ملا۔ یہ حکیم بہت ہنستا تھا اور دجہ اوسکی یہ بھی کہ اکثر غم کیا کرتا کہ آدمی باوجود ضعف کے کس قدر زور کیا کرتا ہے سمجھتا ہے کہ اپنی ملک میں کتنی چیزیں ہیں اور وہ سب اپنی تدبیر سے حاصل کین حالانکہ ہر چیز کا حاصل ہونا اسرافاتی ہے کیونکہ اوسکا مذہب تھا کہ ذرات عالم ٹپنے سے ہر چیز بنتی ہے۔ اوسکی منہسی اسقدر بڑھ گئی تھی کہ لوگوں کو جنوں کا گمان ہوا اور علاج کے لئے دوسرے شہر سے بقراط کو طلب کیا۔ اوسنے دوا کے پہلے دودھ پیش کیا دیموقریطس نے دودھ کو غور سے دیکھا کہ یہ دودھ کالی کبری کا ہے جو بارہ بھی ہے بعد تحقیق کے وہ بات صحیح نکلی بقراط کو اوس سے نہایت تعجب ہوا اوسکی روز اسکی صحبت میں استفادہ رہا اور کہا کہ اس شہر والے علاج کے محتاج ہیں نہ یہ فیلسوف ۱۲۔

انکو صرف ایک ہی حرکت بے مغرب کی جانب اور حرکت کی وجہ یہ ہے کہ گرہ ہوا جو
 بگولہ کے ساتھ مشابہ ہے اور مرکب ہے مادہ سیالہ سے جسکے مرکز میں زمین ہے، انکو
 جذب کرتا ہے۔ اور سب سے زیادہ ثوابت میراج السیرین اور نیکے بعد شمس اسکے بعد
 قمر اور قمر سے زیادہ بطی الحركۃ کوئی ستارہ نہیں۔

کبھی کسی بات کو رواج دینا مقصود اور باعث توجہ عقل ہوتا ہے جیسے فیساف
 کی کارروائیوں اور تدابیر سے معلوم ہوتا ہے کہ اسکو بھی مقصود تھا کہ اپنی ہر بات
 لوگوں کے پاس مسلم ہوا اور اسوجہ سے مذہب تنازع وغیرہ جو کچھ ایجا و کیا تھا سب
 صحیح مان لیا جائے۔

تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اسکا قول تھا کہ تمام ارواح جزئیہ انسانوں
 اور حیوانوں کی ہوا میں پھرتی رہتی ہیں جب کہیں کوئی جسم انکو بے روح ملتا ہے فوراً

بہتر تجربہ کر لیا کہ کیا ہے کہ فیثاغورث نہایت ذکی اور طباع تھا اسکے والد نے اندر و ماورائے حکیم
 کی خدمت میں اسے لگیا حکیم نے اسکی کمال زکاوت دیکھ کر اسکو اپنی فرزندگی میں لیا اور علوم ادبیہ
 اور موسیقی سکھا کر اکیسا اندر و حکیم کے پاس بھیجا۔ وہ وہاں ہندسہ اور نجوم سیکھ کر اریا طائی بابلی
 کے پاس گیا وہاں علوم حکیمہ کی تحصیل کر کے اور افاغورس حکیم سرانی وغیرہ کے پاس حقائق زنگ
 حکمت کی تکمیل کر کے مصر کے کاہنوں کا علم سیکھنے کی فکر میں ہوا چونکہ وہ لوگ اپنے علوم بگولہ کو سمجھتا
 نہ تھے اسلئے فولو فرطیس بادشاہ ساموس کا سفارش نامہ اس فرعون کے پاس لگیا اس نے
 کاہنان مدینۃ الشمس پر حکم کیا انہوں نے مجبوری تمام اسکو اپنے پاس رکھا اور زمانہ دراز تک
 اقسام اقسام کی محنتوں کا امتحان لیا جب سب میں کامیاب ہوا اسکو متبع کے کاہنوں کے پاس بھیجا
 انہوں نے بھی امتحاناً بڑے بڑے بکلفون میں مبتلا کیا جب ہر طرح سے کامیاب ہوا شہر دیوسیرس
 کے کاہنوں کے پاس بھیجا انہوں نے بھی بہت سخت مصائب و شدائد میں مبتلا کئے جب کوئی
 دقیقہ امتحان کا باقی نہ رہا اس سے کہا کہ تمہارے اور ہمارے دین میں مماثلت تامہ ہے اگر ہم سے
 کچھ لینا چاہتے ہو تو یونانیوں کا اعتقاد چوڑ و فیثاغورث نے فوراً قبول کر لیا آخر مجبوری

اوسین داخل ہو جاتی ہیں خواہ وہ جسم گھوڑے کا ہو یا گدے کا یا چوہے یا پرندے یا مچھلی وغیرہ
اسی وجہ سے اسکا مذہب تھا کہ جیسے آدمی کو قتل کرنا گناہ ہے ویسا ہی مکھی وغیرہ جانوروں کا
بھی قتل گناہ ہے اسلئے کہ شاید روح اسکی کسی آدمی کی ہو۔ پہر اس بات کے ثابت
کرنیکے واسطے اپنے شاگردوں سے کہا کہ پہلے اپنی روح ایٹالیڈ لیس کے جسد میں تھی
جو بیٹا عطارد کا تھا (عطارد کو اہل یونان اپنے معبود دن میں شمار کرتے تھے)
اوس نے اپنے بیٹے ایٹالیڈ لیس سے کہا تو مجھ سے جو جی چاہے مانگ لے سوائے
بقا و دوام کے اوس نے یہ بات چاہی کہ جتنی چیزیں اپنے کو زندگی میں اور بعد موت
کے ملنے والی ہیں سب کا علم دیا جائے چنانچہ جب سے سب چیزوں کا اسکو ادراک ہو۔

بقضہ صفحہ ۱۰۰ تمام انہوں نے اسکی تعلیم شروع کی تھوڑی مدت میں سب سے بڑھ گیا اور سب
بالاتفاق اسی فضیلت کے قابل ہو گئے۔ فرعون کو جب یہ خبر پہنچی تمام معاہد و کنائش کی خدمت اسکو
تفویض کی وہ مدقون و مان رہا جب ملک مصر پر پہر اس کا بعض ہوا فیسا غورث و مان سے شہر سامیرا
چلا گیا وہاں کے لوگوں نے اسکی نہایت توقیر کی اور بہت بڑا مدرسہ اسکے لئے بنایا اور وہ تدریس میں
مشغول ہوا ہر طرف سے کثرت لوگ آتے اور مستفید ہوتے اسکی قدر بہا نیک ہوئی کہ بادشاہ وہاں کا
سب کام اوس کی رائے سے کیا کرتا ساٹھ سال وہاں رہا پھر انطاکیہ گیا وہاں بھی ویسی ہی قدر ہوئی
آٹھ سال وہاں رہا پھر باطرنوطیون کو گیا تمام ملک یونان میں شہرت ہوئی اعلیٰ درجہ کے لوگ اس سے
مستفید ہوتے ہر برس کے لوگ جن کو علم سے کوئی نسبت نہ تھی وہ بھی تحصیل علوم کے لئے جوق جوق آتے۔
یونان کے اکثر اغنیا اور دوسرے جزائر کے حکام وغیرہ اپنے کاروبار کو چھوڑ کر تحصیل علوم میں مشغول ہوئے
یہاں تک کہ سیماخوش اطرون جو فاف طور تیا کا والی تھا حکومت ترک کر کے اسکے شاگردوں میں داخل ہوا۔
کل تلامذہ اسکے ریاضت نفس اور اکتساب اخلاق حمیدہ اور سلوک راہ تقویٰ میں مشغول رہا کرتے اور اسکی
خانہ پر نقش تھا (شر لایہ و دم خیر لایہ و دم) یعنی شر کے زوال کا انتظار مرعوب اور اللہ عز و ال
خیر کی انتظار سے۔ اور اسکے گرنید پر لکھا تھا (الصحت سلامۃ من الذمائم) اوسکے چند اقوال یہ ہیں
عالم طبیعت کے اوپر ایک عالم نورانی ہے جسکی روشنی اور حسن کی وجہ سے اوراک قاصر ہے جو نفوس
تعلقات دنیا سے فاع ہیں وہ اسکے مشتاق رہتے ہیں ہر طبقہ عالم جسمانی کا بہ نسبت مافوق کے زندان
خندان میں ہے۔ جو کوئی اخلاق حمیدہ کے ساتھ آراستہ ہوا اور جسمانی خواہشوں سے علیحدہ رہو اوسین

پھر جب انامید لیس کے جسم سے وہ روح نکلی اور قوریہ کے جسدین گئی جو شہر ترادوہ میں منحصر
اور فیلا س نے اسکو زخمی کیا تھا وہ ان سے ٹکڑے ہو کر تھوڑے جسم میں گئی اس واقعہ
کی تصدیق کے لئے فیثاغورث نے لوگوں کو شہر ایراتیدس کو لگیا اور پھل ادبولون میں
داخل ہو کر ایک پرانی سپرنکالی اور کہا کہ میتیلا س نے اسکو زخمی کر کے یہ چین لیا اور اس
میکل کی نذ کی اس غرض سے کہ اسکی تصرف کی دلیل ہو۔ پھر وہ ان سے وہ روح بروس
کے جسم میں گئی جو ایک صیاد تھا۔ اب اس جسم میں ہے جس کا نام فیثاغورث ہے۔

بقیہ صفحہ (۱۰۸) عالم علوی کی شائستگی پیدا ہوتی ہے اور عزت و سرور دائمی اسکو حاصل
اور جو شخص اخلاق ذمیمین گزار رہے ہونے کی خرابی میں گرفتار رہے گا۔ جب مبداء ہمارے وجود
کا حق تعالیٰ ہے تو ہمارا جوع بھی اسی کی طرف ہوگا۔ حق تعالیٰ کے پاس حکیم کو کوئی اعتبار نہیں جتنا
اوسکا عمل مطابق قول نبوعل مخالف قول باعث غضب الہی ہے۔ شریف النفس وہ ہے جو لذت کی
چیزوں سے خوش اور سرور و لذت سے منقبض نہ ہو۔ ہر وقت حق تعالیٰ کا شکر قولا و فعلا واجب ہے۔
جو کوئی نقصانے ازلی سے راضی نہ ہو زبان کار و زمین ہے امور شرعیہ کی محافظت میں مبالغہ کرتا وہ
تجھے نگاہ رکھے۔ سچو کہنے کی عادت کرتا کہ نفس جھوٹ کے ساتھ آلودہ نہ ہو در نہ خواب اور الہام
قابل اعتبار نہ ہوگا۔ طالب کامل تمام کاموں میں حق تعالیٰ کی رعایت رکھتا ہے اور حق تعالیٰ کے
ساتھ اسکا ایسا معاملہ ہوتا ہے کہ کسی کو اس پر اطلاع نہ ہو۔ اور اسکی عادت تھی کہ لوگوں کو
نماز و روزہ عدل و جہاد کی ترغیب دیا کرتا۔ تصنیفات اوسکے بہت ہیں منجملہ اوسکے ایک باب
ذہبیہ ہے جسکو جالینوس نے آب زر سے لکھوایا تھا اور ہر روز اسکا مطالعہ کیا کرتا یا پھر خلا
یونان میں کہا ہے کہ وہ نہایت متواضع تھا کہ لقب حکیم کا اپنے لئے گوا۔ نہ کرتا۔ اوسمیں
قوت کہانت ایسی بڑی ہوئی تھی کہ جو کچھ خبر دیتا ویسا ہی واقع ہوتا۔ اوسنے بلاد کلدانیہ
میں مجوسیوں کا علم بھی سیکھا۔

اوسکا قول تھا کہ محبت کی وجہ سے احباب میں مساوات پیدا ہوتی ہے اس لئے شاگردوں میں
اس نے اس درجہ کا اتحاد قائم کر دیا تھا کہ ہر شخص دوسرے کی ملک میں مالکانہ تصرف کیا کرتا
اون کے املاک باہم متمازن نہ تھے جو کچھ کس کا کہے سب ایک جگہ جمع کر دیتے۔ اوسنے قسم
کہانے کو حرام کر دیا تھا اور کہتا تھا کہ ہر شخص کو ضرر ہے کہ اپنے نفس پر تشدد کرے وہ کمال محال
کرے کہ لوگوں کو اسکی پیروی کی تصدیق میں دشواری نہ ہو ۱۲

اوسمیں لکھا ہے کہ ایک بار اوس نے زمین کے اندر ایک چھوٹا سا حجر اپنایا اور ایک سال کامل اوس میں رہا اوس میں داخل ہونیکے وقت اپنی مان سے معاہدہ لیا۔ ایام خلوت میں جو واقعات گذرین تحقیق کر کے لکھ دیا کرے جب ایک سال کے بعد حجر نکلا تو صورت نہایت متغیر و متوحش اور کمال درجہ کی سخافت ہو گئی تھی اوس حالت میں سب کو بلوا کر خبر دی کہ اس مدت میں میں جہنم میں تھا اور ابھی جلا آرہا ہوں اور اس مدت میں تم سے بھی غافل نہ تھا اور اسکی تصدیق اس طرح ہو سکتی ہے کہ جتنے واقعات اس مدت میں تم پر گذرے ہیں سب کی خبر دے سکتا ہوں۔ چنانچہ جو کچھ اوسکی مان نے لکھا تھا سب بیان کیا پھر یہ خبر دی کہ جب جہنم کی مین وادیوں میں سفر کرتا تھا ہنر نویس شاعر کو دیکھا کہ طوق اور زنجیر وین جکڑا ہوا اور سولی پر چڑھا ہوا ہے۔ اور سومیرس کی روح ایک جھاڑ سے لٹکی ہوئی ہے۔ اسی طرح کئی روحوں کو معذرت بجا اوسمیں لکھا ہے کہ ایک بار کہیں لہو لعب کا مجمع تھا وہاں فینا غورٹ چلا گیا اور ایک خاص قسم کی سیٹی دی فوراً ایک نسر پڑا آیا لوگوں کو اوس سے نہایت تعجب ہوا دراصل اوس نسر کو تعلیم دے رکھی تھی کہ سیٹی کی آواز پر اتر آتا۔ الغرض غیب کی خبریں دینا اور اس قسم کے عجائب جسکو لوگ خوارق عادات سمجھیں دکھلانا اسی غرض سے تھا کہ لوگوں کا اعتقاد بڑھے اور جو کچھ کہے جس ظن مان لین۔ چنانچہ ایسا ہی کیا کہ اوسکے شاگرد اوسکو معبود سمجھتے اور جو کچھ کہتا فوراً مان لیتے افلاطون سا شخص جو حکما میں نہایت سربرآوردہ تھا تناسخ کو مان لیا۔

اور کبھی عقل کو متوجہ کرنے کا نشا دنیا طلبی ہوتی ہے جیسے بعض صاحبوں نے اس زمانہ میں خیال کیا کہ جب تک نصاریٰ سے اتحاد دلی نہو ترقی دنیا دی ممکن نہیں

اور اتحاد ہونہیں سکتا جب تک اونکے ہم مشرب و ہم خیال نہ بنیں کیونکہ ہر قوم میں
 تعصب مذہبی ضرور ہوتا ہے جو دوسری قوم کی ترقی کو دیکھنے نہیں دیتا۔ پہر سوچا کہ
 تباہین ملت کو اٹھانیکے لئے اگر کہلہم کہلا کرستان ہو جائیں تو عرض تو حاصل ہوگی مگر دولت
 کے ساتھ کیونکہ اس زمرہ میں آخر و ہٹیر وغیرہ اراذل بھی شریک ہیں جو مختارت کی
 نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں اور بالفرض اگر تمول اون سے زیادہ بھی ہو جائے تو آخر
 کرسی وہیں لگے گی جہاں اونکی قطار ہوگی کام وہ کرنا چاہئے کہ اطمینان بخش کارروائیوں
 سے عللاً ثابت ہو جائے کہ کراستان ہونے سے جو مقصود ہے وہ یوں ہی حاصل ہے
 اور خیر خواہی قومی میں جو بات پادریوں سے نہوسکے وہ کر دکھائیں جب اس تدبیر
 پورے ہم خیال و ہم مشرب اونکے ثابت ہو جائیں تو پہر کیا ہے۔ ترقی روز افزون
 دست بستہ ہے۔ غور کیا کہ ہم خیال ثابت کرنیکے لئے یہ تدبیر کجائے کہ اول ہم نوالہ
 و ہم بیالہ و ہم لباس و ہم کلام بلکہ جملہ طرز معاشرت میں قدم بقدم پیروا و ہم خیال
 ہو جانا چاہئے مگر اہل اسلام اس میں ضرور تعرض کریں گے۔ اونکا زوریوں توڑا جائے
 کہ پہلے فقہاء پر حملہ کیا جائے کیونکہ یہ ایسی جماعت ہے کہ تقریباً کل اہل سنت و جماعت
 بار اسو برس سے اسی میں منحصر رہے ہیں اس معرکہ میں غیر مقلد امام بنائے جائیں تاکہ
 پہلی بد اسلوبی کا نشان انہیں کے ہاتھ رہے اس معرکہ میں متکلمین کا جھگڑا بھی طے
 ہو جائے گا۔ پہر حدیث کی یوں خبر لی جائے کہ اول تو کل حدیثین آنحضرت صلی اللہ
 علیہ وسلم کا قول ہونا یقیناً ثابت نہیں اسلئے کہ روایت بالمعنی کو محدثین نے
 جائز رکھا ہے اور اسپر متواتر کوئی بھی نہیں جو واجب العمل ہوا و اسی قسم کی
 چند باتیں بنائی جاویں جس سے غیر مقلدین کا جھگڑا بھی منٹ جائیگا کیونکہ لاکھوں علما

اور کروڑوں اہل اسلام کے عملدرآمد کی وجہ سے جو تو اتر معنوی اور اجماع مرکب ہر مسئلہ
 فقہیہ میں ثابت ہوتا تھا جب اسکو تباہید غیر مقلدین درہم و برہم کر دیا تو حدیث کو مانو
 کون مجبور کر سکتا ہے اسلئے کہ وہ تو خود محدثین کے اقرار سے متواتر نہیں جب یہ مرحلہ پورے
 طے ہو جائیگا تو اہل تعصب کی خبر لینی چاہئے کیونکہ وہ لوگ ایسے مستحکم قلعہ میں پناہ لیں گے
 کہ کسی کا دست رس وہاں نہیں جب اسکو بھی فتح کر لیا تو پہر کیا ہے ہر طرح سے مدافعت
 اور پوریش کا موقع مل جائے گا پہر پابندی رسوم آبائی اور قومی کو جڑ سے اکھاڑ پھینکا
 جس سے رسم و آئین ملت کی بھی یخ کنی ہو جائے گی پہر یہ تقریر کرنا چاہئے کہ ہر چیز
 پہلے ناقص ہوا کرتی ہے پہر چون چون عقلا کے افکار و سمین صرف ہوتے ہیں کامل
 ہوتی جاتی ہے بعد اس تہید کے یہ مسئلہ پیش کرنا چاہئے کہ حسب رائے شیعہ اور غیر مقلدین ہر زمانہ
 میں مجتہد کی ضرورت ہے اس زمانہ میں چونکہ قوم کی حالت بہت بگڑی ہوئی ہے اسلئے ایسے مجتہد کی ضرورت
 ہے کہ جسکو (رفارمر) کہنا چاہئے اس موقع میں جتنی ضرورتیں پیش نظر ہیں مثلاً انگریزوں
 کے ساتھ کہانا پینا مخالفت دلی محبت وغیرہ امور جنکی ترویج و اشاعت میں
 کروڑ ہا روپے گورنمنٹ کے صرف ہوتے ہیں اجتہاد کر کے قرآن سے ثابت کر کے
 جائیں گے کیونکہ اس میں جو امور مخالفت رائے نصاریٰ ہیں ان میں تاویل کی جائیگی
 جیسے بوعلی سینا نے مسئلہ معراج میں تاویل کی۔ غرض ان تدابیر سے ہزاروں رسمی
 مسلمان جن کے دلوں میں دنیاوی خواہشیں بہری ہوئی ہیں اور متعصب نیداروں
 کے طعن و تشنیع مانع آزادی تھے سمجھ ہو جائیں گے۔ پہراون مخورن کے جوق جوق
 بطور ہدیہ گورنمنٹ کی خدمت میں پیش کئے جائیں اور وقت ممکن نہیں کہ منصف
 قدر دان گورنمنٹ اعلیٰ درجہ کے پادریوں کو جس وقعت و عزت کی نگاہ سے دیکھتی ہے

نہی۔ چنانچہ اس خیال کا ظہور زمینی روشنی میں جس قدر ہوا ہے وہ پوشیدہ نہیں۔
 کبھی چیزیات محسوسہ عقل کو کسی طرف متوجہ کراتی ہیں مثلاً ممکن ہے دیکھا کہ
 کہ ہم جو چیز بناتے ہیں اس کے لئے کچھ مادہ ضرور ہوتا ہے جیسے ہاتھ کے لئے کچھ
 گھر کے لئے لکڑی پتھر وغیرہ تو ضرور ہے کہ عالم کے لئے بھی کچھ مادہ ہوگا۔ ہر باب
 میں مختلف رائے قائم ہوئیں۔

ایمپیریسٹ فیلسوف کا مذہب تھا کہ وہ مادہ وراثت میں یعنی جسم و ذہن

ترجیح دیتا تھا۔ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ ایمپیریسٹ فیلسوف نہایت قانع و رزاکانہ فلسفہ خدا کو
 روٹی اور وہ ترکاریاں تھیں جو اوس کے باغ میں پیدا ہوتی ہیں وہ اپنی ذات سے رزاق نہیں کرتا، بلکہ
 کے پاس جائیکو را سمجھتا تھا ہمیشہ قناعت اور انسانی خواہشوں سے بچنے کی ہرچ کی کرتا۔ جس کے رہنما
 زیادہ پسند کرتا اور کہتا کہ اس سے عقل صاف اور روشن بلکہ زیادہ ہوتی اور عاقبت غلط فہمی
 اس کا قول تھا کہ تو اسے باطنی احساس میں تو اسے ظاہری سے بڑے ہوئے ہیں اسوجہ سے کہ جسم کو ادنیٰ نسبت
 ایذا ہوتی ہے جب صدمہ پہنچتا ہے اور عقل باطنی اور استقبال کے صدمات پر بھی متاثر ہوتی ہے۔ مسائل
 الوہیت میں کمال ادب سے گفتگو کرتا اور کہتا کہ سوائے کمالات کے الوہیت کی طرف کسی چیز کی نسبت
 درست نہیں۔ اس کا قول تھا کہ منصب الوہیت ذاتی عظمت و شرافت کی وجہ سے توحید عبادت پر
 نہ خوف یا طمع سے دفع کے اقسام کے عذاب جو بیان کئے جاتے ہیں ان سے ڈرنا کم عقلی کی بات ہے۔
 اس حکیم کو لوگوں میں قبول نام تھا اس کی تصویر کو لوگ مشہور مقامات میں نصب کیا کرتے۔ اس کا دلون پر
 یہ اثر پڑا کہ جس نے اس سے ایک بار ملاقات کی عمر بھرا اسکے پاس رہا۔

صرف متردودوں حکیم اس کو جو ذکر تحصیل علوم کے واسطے دوسرے مدرسہ کو گیا تھا مگر چھپنے کے اندر
 واپس آگیا اور وہ تک اسی کی خدمت میں رہا ایمپیریسٹ فیلسوف مرض موت میں وصیت نامہ لکھا جس میں
 بھی تھا اس وقت میں اللہ کے فضل سے اپنی عمر کے مبارک آخر روز میں ہوں ہر چند سختیاں بیماری کی
 بہت ہیں مگر میں صبر کرتا ہوں اور وہ برائیں جن سے فلسفہ کو میں نے ذہن دی ہے مجھے یاد آتے ہیں
 تو مجھے تسلی ہو جاتی ہے۔ اس کے شاگردوں اور احباب کی اس قدر کثرت تھی کہ فلاسفہ اسطو اتین کو
 رشک وغیرت ہوئی اور ہمیشہ اسکے طریقہ کے ابطال کی فکر میں رہا کرتے ۱۲

جو فراغ میں متحرک ہیں اور یہ ذرات قدیم ہیں اور ہمیشہ حرکت کرتے ہیں جب کبھی اتفاقاً متصادم ہوتے ہیں تو ایک ایک جسم دوسرے سے ٹکراتے ہیں اور جیسے تقدیم و تاخیر حروف مبانی سے مختلف کلمات پیدا ہوتے ہیں اسی طرح ان کے اوضاع خاصہ پر ملنے کی وجہ سے مختلف صورتیں پیدا ہوتی ہیں اور چونکہ وہ ہمیشہ متحرک رہتے ہیں اس وجہ سے کوئی جسم کبھی چھوٹا ہو جاتا ہے اور کبھی بڑا۔ یہ ذرات مدتوں متفرق رہے ہیں جب اتفاقاً جمع ہونے لگے تو دنیا بنی۔ پہر جب کبھی متفرق ہو جائیں گے خواہ بسبب نار کے جب آفتاب زمین سے بالکل قریب ہو جائے یا اور کسی سبب سے تو یہ عالم فنا ہو جائے گا پہر جب کبھی وہ جمع ہو جائے تو دوسرا عالم پیدا ہوگا۔

اور لوتیس اور اسکا شاگرد دیمقراطیس بھی اسی کا قائل تھا کہ مادہ عالم کا ذرات ہیں جو نہایت صلب اور سخت ہیں اور اسی وجہ سے تغیرات سے محفوظ ہیں۔

ہرقلیٹس فلسیوف کا قول ہے کہ مادہ عالم کا نار ہے کیونکہ نار جب متکاثف ہوتی ہے تو ہوا ہو جاتی ہے اور ہوا متکاثف ہو کر پانی اور پانی متکاثف ہو کر مٹی ہوتا ہے

۱۱۴ ہرقلیس جبکہ ہرقلیس بھی کہتے ہیں تاریخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ وہ بہت بڑا عقل مند تھا خصوصاً بلاغت اور علمی خداداد تھی۔ علم طبیعت میں اس نے ایک نہایت عمدہ کتاب لکھی مگر شکل اس غرض سے کہ عوام الناس اور سب مطلع نہوں دور دور تک اس کتاب کی شہرت ہوئی در یوس بادشاہ عجم نے وہ کتاب سمجھانیکے لئے اسکو طلب کیا اور ہدایا وغیرہ کے بہت کچھ وعدے دئے مگر قبول نہ کیا۔ ہرقلیس اسکو یہ طوطی اور دعویٰ کمال تھا مگر روح کے مسئلہ میں یہ کہتا تھا کہ ایک عمر اسکی بحث و تحقیق میں فنا کی مگر وہ کچھ ایسی نئی چیز ہے کہ اسکا حال کچھ نہ معلوم ہوا۔ اسکا قول تھا کہ لوگ آگ بجھانے کو بہت دھڑکتے ہیں مگر چاہئے کہ بغض و کینہ کے دفع کرنے میں اس کی بھی زیادہ جلدی کریں کیونکہ آگ صرف چند گھنٹہ کر لی اور وہ جانیں اور ملک تلف اور دیوان کرتے ہیں۔ وہ لوگوں کی غفلت اور جہل پر کمال درجہ کا ناسف کرتا اور ہمیشہ ناز و زار و تاصحبت خلق سے

پہر عکس اور سکا اس طرح سے کہ مٹی متفرق ہو کر پانی اور پانی متفرق ہو کر ہوا اور ہوا متفرق ہو کر آگ ہو جاتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اصل عالم کا آگ ہے۔

ثمالیث فیلسوف کا قول ہے کہ اصل موجودات ایک جوہر تھا جسکی طرف حق تعالیٰ نے بنظر ہیبت دیکھا وہ پانی ہو گیا اور اسکی سردی اور خشکی سے خاک پیدا ہوئی اور اس کے انحلال سے ہوا بنی پہر ہوائے صاف سے آگ سلگی اور دھوین اور بخارات سے آسمان پیدا ہوا اور روشنی سے کواکب۔

اور افلاک و کواکب کی گردش کی وجہ یہ ہے کہ وہ ہمیشہ اپنے موثر کی طرف

مائل ہیں۔

بقیہ صفحہ (۱۱۴) نہایت اضرار ذکر تاگر بڑے بڑے میلیون بن جاتا اور لوگوں کے ساتھ کہیلتا لوگ اور سکی یہ حالت دیکھ کر جمع ہو جاتے اور تعجب کرتے تو کہتا کہ اسے مسکینو تم کیوں تعجب کرتے ہو کیا لوگوں کے ساتھ کہیلتا تمہاری صحبت سے بہتر نہیں تمہارے افعال ایسے خراب ہیں کہ تم جمہوریت کو اپنے درست کر نہیں سکتے۔ غمخواری اور سکی اس حد تک پہنچ گئی تھی کہ ادنیٰ حالت نہ دیکھ سکا اور شہر جو بڑا کر پہاڑوں میں سکونت اختیار کی اور پتے وغیرہ کہا کر دین عمر بسر کی۔

پہر ثمالیث فیلسوف تاریخ گریک میں لکھا ہے کہ فنون فلسفہ میں اور سکو کا فی بہرہ تھا۔ علاوہ علوم حکماء یونان کے علوم حکماء قبطی مصر سے بھی حاصل کیا۔ پہلے جس نے سکونت شمس کا حکم بہ تعین تاریخ لگایا یہی حکیم تھا۔ اور سکا قول ہے کہ ان آسمانوں کے اوپر بہت سے عجیب عجیب عالم نورانی ہیں جس کے بیان سے ہمارا ناطقہ قاصر ہے۔ اور تخلیق اور عالموں کی ایسے غصہ سے ہے کہ عقول بشری اور سکی کہنے کے اور اک سے عاجز ہیں اسلئے کہ نطق اور نفس اور طبیعت اور غصہ سے نیچے درجہ میں ہیں اور وہ غصہ محض دہر سے عبارت ہو اور کمال جمیع عقول و نفوس کا یہی ہے کہ اس غصہ تک پہنچیں اسلئے وہ اس کے شائق و طالب رہتے ہیں ۱۲۔

طاليس ملطی فيلسوف کا مذہب ہے کہ ہر چیز کا اصل اول پانی ہے

زمین جما ہوا پانی ہے ہوا و زندار پانی اور تمام چیزیں بعد تغیر احوال کے پانی ہو جاتیں
 حکماء کے مشائخ کہتے ہیں کہ مادہ عالم کا ہیولے ہے جو قائم نہ رہتا ہے نہ وہ

طاليس فيلسوف - تارخ فلاسفہ یونان میں لکھا ہے کہ اول جو محقق لقب حکیم ہوا وہی شخص تھا علم طبیعت اور علم
 ہیئت کا وہ موجود ہے۔ سکوت شمس و قمر کی خبر قبل از وقوع اسی نے دی اور اصول ہوا اور نزول
 اور صعود حق اور اسباب برق و رعد کو اول اسی نے تفحص کیا وہ اعلیٰ درجہ کا مولف تھا ہمیشہ خلوت
 نشین و تنہا فی گزین اور خدا بدو قانع تھا۔ ایک بار طالی کسی کسی صیاد کو دریائے ملی میں شخص نے اوسکو لینا
 چاہا اوسکی وجہ سے یونان کے تمام شہروں میں سخت پر خاشخ پیدا ہوئی۔ آخر سبون نے اتفاق
 کیا کہ نفیس کا بن کے حکم پر فیصلہ ہوا اس نے حکم کیا کہ وہ اعلیٰ درجہ کے حکیم کو دینا چاہیے سبون
 نے بالاتفاق طاليس کے پاس لایا مگر اوس نے قبول نہ کیا۔ کسی نے اوس پر اعتراض کیا کہ اوسکے علم نے
 اوسکو نفع نہ دیا کیونکہ فقر و مسکنت اوسکی اتناک و قع نہ ہوئی اوس نے جواب دیا کہ عقل والے زیادہ
 مال جمع کر لیا کرتے ہیں سب سے بڑا وہ تو مگر کی کو حقیر جانتے ہیں اوسکی توجہ اور رغبت صرف اکتساب علوم
 و معارف کی طرف ہوتی ہے طاليس تین چیزوں پر اللہ تعالیٰ کا شکر کیا کہ تا ایک پہر کہ آدمی بنا یا۔
 دوسرا مرد بنا یا۔ تیسرا روم میں پیدا کیا نہ بربر میں کیونکہ بربر یون میں علم نہیں ہے اوسکے شاکر دے
 اوس سے کہا کہ تمہارا مجاہد پر بڑا احسان ہے میں چاہتا ہوں کہ اوسکا شکر ادا کروں اور کچھ بدلادوں
 کہا میں کچھ نہیں چاہتا سوائے ایک بات کے کہ جب تم شاکر دہوں تو میری بتائی ہوئی بات اور میرے
 وصول مستخرجہ کی تعلیم کرو گے تو اون چیزوں کی نسبت میری طرف کر دینا ۱۲۔

مفسر اطین سقراط کا حال تاریخ کر ایک میں لکھا ہے کہ یہ حکیم کا بر حکماء یونان سے تھا۔ مولد
 اور مسکن اوسکا شہر آسن ہے فنون حکمت فیذا غور مثہ کی کتابوں سے حاصل کیا۔ اکثر تشبیح حکمت
 الہی میں مصروف رہتا۔ شاکر دہوں کو مضامین حکمیہ کے لکھنے اور تصنیف کرنے سے منع کرتا اور کہتا کہ
 حکمت جب پاکیزہ اور مقدس چیز ہے تو چاہیے کہ نفوس مقدسہ میں اوسکو ولایت رکھیں نہ مردار و چڑھوں
 اور نفوس متروکہ میں طالب علموں کی کثرت اوسکے یہاں اسقدر تھی کہ بارہ ہزار شاکر دہاں کئے گئے
 جنہیں سے ایک فلاطون بھی ہے۔ یہ حکیم کہا تا کم کہا تا اور لباس موٹا کم قیمت پہنتا اور نوکرموت اور
 عیادت آہی زیادہ کرتا اور ہر کسی سے خوش خلقی سے پیش آتا کسی کے اچھے برے کہنے کی کچھ پرواہ نہ
 کرتا کسی مجلس میں شاعر نے اوسکی بھوک کی ایک مافوض شخص نے خالی اللہ میں اوس سے پوچھا کہ یہ

متصل ہے نہ منفصل نہ واحد ہے نہ کثیر اوسکو حق تعالیٰ نے نہیں پیدا کیا بلکہ عقل عاشرے
بیم قصد و اختیار کے صادر ہو گیا اور وہ قدیم بالزمان ہے یعنی کوئی آن ایسی نہیں کہ
جس میں حق تعالیٰ ہوا اور ہیولے نہ ہو بلکہ جب سے حق تعالیٰ ہے یعنی ازل سے ہیولے
بھی موجود ہے۔ اوسکو متصل و منفصل نہ کہنے کی یہ وجہ ہے کہ اتصال و انفصال جسم

بقیہ صفحہ (۱۱۶) ہجو کسی ہے بلا تحلف کہا کہ یہ میری ہجو ہے اور میں اوسکے لائق بھی ہوں۔ جب
اوسکی خوب شہرت ہوئی اور لوگوں کو بت پرستی سے منع کرنے لگا شہر اس کے حکام اور کشیوں نے
منع کو جرم اور اسوجہ سے اوسکو واجب القتل قرار دیکر فتویٰ جسر فانیوں کے مہرین لگی ہوئی تھیں
بادشاہ کے پاس بھیجے اوس نے سقراط سے کہا کہ تم نے خلاف جمہور کے یہ کیا طریقہ اختیار کیا اوسکو
چوڑ دو در نہ جب لوگوں کی پورش ہوگی تو میں تمہارے قتل پر مجبور ہو گا اور اگر ادھکا خلاف
کردن تو ملک ہاتھ سے جاتا رہے گا سقراط نے کہا کہ قتل کی تہدیدت مجھے کچھ خوف نہیں آتا کیونکہ
مرا قید سے چوٹنا اور عالم تجروسے ملنا اور لباس ظلمانی اوتار کر نورانی خلعت پہننا ہے حکما
تبدیل لباس سے دگر حق کو ہرگز چھپا نہیں سکتے آخر بادشاہ نے بھی اوسکے قتل کا حکم دیدیا۔ مگر
چونکہ اندونون تجارتی کشتیان کہیں سے واپس آئیوا لی تھیں اور وہاں کا دستور تھا کہ جب تک
کشتیان نہ آئیں کسی کو قتل نہ کرنے اسلئے سقراط مجلس میں پایہ زنجیر مقید کیا گیا دن بھر شاگردوں کا
ویان ہجوم رہتا اور سقراط بغیر کسی قسم کے تشویش و تردد کے مشکل مشکل مسئلے عمدہ طور پر حل کرتا۔
جب کشتیان پہنچنے کی مدت قریب پہنچی شاگردوں نے کہا کہ ہم کسی تبریر سے آپ کو بیان سرور متا لکبری
کی طرف لے چلتے ہیں سقراط نے کہا کہ جب میرے قتل کا باعث ہی ہے کہ میں نے نصرت حق کی اغنیاء
کی ہے اور اہل وطن نے قتل کی تجویز کی ہے تو اجنبی شہر میں کون چوڑیگا اور یہ ممکن نہیں کہ میں
نصرت حق سے وہاں باز آؤں۔

القصہ جب وقت قتل آگیا اور زنجیریں پانودن سے نکالی گئیں تو سقراط نے اپنے پانودن پر ہاتھ
پیر کر کہا سیاست الہیہ نے افسد او کو با ہم قرین کر دیا کہ لذتوں کے تابع افراد اور ملک کے تابع لذتین
کسی مناسبت سے نفس کی تحقیق شروع کی وہ وہ دقائق و سوت بیان کئے کہ شاگردوں نے کبھی
نہ سنا تھا لوگوں کو تعجب تھا کہ ایسی حالت میں کہ قتل میں اب کچھ ہلکت نہیں اوسکے
اقوال و افعال میں کسی قسم کا نور نہیں سیادس نے دجوا دسکا شاگرد تھا اوسکی توجہ دیکھ کر کہا

کے اوصاف میں اور مادہ جسم کا جسم نہیں ہو سکتا جیسے کچر کا مادہ کچر نہیں بلکہ مٹی اور پانی ہی
اور اسکے قدم کے قائل اسوجہ سے ہوئے کہ اگر حادث کہیں تو پہر اسکے لئے مادہ کی
ضرورت ہوگی کیونکہ انکی مخلوق نے تسلیم کر لیا ہے کہ ہر حادث کے لئے مادہ کی ضرورت
ہے جب اسکو قدیم کہہ دیا تو وہ بھی عقول کے قطار میں شریک ہو گیا جو مجرد مادہ سے ہیں

بقیہ صفحہ (۱۱۷) میں کہ اے حکیم اگرچہ اس موقع میں کوئی مسئلہ پوچھنا نہایت بد نما ہے مگر میں جانتا
ہوں کہ کل شکل مسکون کو حل کر نیوالا روئے زمین پر کوئی نہوگا اسلئے چند مسئلہ میں پوچھنا چاہتا ہوں
سقراط نے کہا ہرگز شرم نہ کرو جو کچھ معلوم نہ ہوا سوقت سب پوچھو کہ میرے پاس یہ ساحت اور موت
کی ساحت دونوں برابر ہیں کیونکہ میں جب تم لوگوں سے جدا ہونگا تو دوسرے حکیموں کی جماعت میں
پہنچ جاؤں گا۔

القصد بعد تحقیق مسائل کے کہا مناسب ہے کہ اب اپنے پاؤں سے حمام میں جا کر غسل کروں تاکہ کسی پر
رحمت حمام تک لجانے اور غسل دینے کی نہو چنانچہ غسل کر کے نماز میں مشغول ہوا اس اتنا ہی علی سکی
عورت لوگوں کو لیکر آخری دیدار کے لئے آئی اس کے پائے رکھات سے شاگردوں میں ایک کہہ ارم مجا۔
سقراط نماز سے فارغ ہو کر عورت اور چہڑے لوگوں کو رخصت کیا اور بڑے لڑکے سے کہا کہ شاگردوں کے
ساتھ رہے۔ انفرطون نے (جادو کا شاگرد تھا) پوچھا کہ ہم لوگوں کو پساند گون کے حق میں کیا کرنا چاہئے
کہا تم لوگوں کو مین وصیت کرنا ہوں کہ انپر نفس کی اصلاح کرو اور میرے فرزند دن کو بھی اصلاح نفس
پر مامور رہو تو اسوقت میں تم سب سے راضی ہوں اس کے بعد نہر کا پالہ پیش کیا گیا سقراط نے
بلا تکلف اسکو پی لیا اسوقت شاگردوں نے آہ و فغان اور دایلا سے گویا خشر بر پا کرویا سقراط
نے کہا میں نے غورت اور لوگوں کو اسی خوف سے رخصت کی کہ وہ آہ و فغان کرینگے مگر کچھ پیئید
نہ ہوا تم بھی وہی کام کرنے لگے سب اسکے خوف سے ساکت ہو گئے سقراط اٹھ کر ٹھٹھنے لگا اور
نہایت سود مند نصیحتیں شروع کیں جب پاؤں حرکت سے عاجز ہو گئے لیٹ گیا اور جب برودت حلی
قلب پر غالب ہوئی انفرطون نے کہا کچھ فرماتے ہو کہا انہیں نصیحتوں پر ثابت رہو پہر اس کا
ہاتھ لیکر اپنے چہرہ پر رکھا اور آسمان کی طرف دیکھ کر کہا کہ اپنے نفس کو قابض نفوس حکم کے تسلیم کیا
اور چہان فانی سے ملک جادو انی کی طرف رخصت ہوا انتقال کے وقت عمر اسکی ایک سو
سات برس کی تھی بعد قتل کے یہ بات مسلم ہو گئی کہ اس معاملہ میں سراسر خطا ہوئی اسوجہ سے جو
لوگ اس فتنہ میں شریک اور باعث قتل تھے سب کے سب قتل کئے گئے ۱۲۔

اور سر دست یہ فائدہ ہوا کہ اب اس کے مادہ کی تلاش کی ضرورت نہ رہی۔ لیکن یہاں بھی وہی سوال ہو سکتا ہے کہ واجب الوجود جس کا وجود خود بخود ہے وہ حکما کے نزدیک بھی ایک ہی ہے کیونکہ نقد و وجہ کو وہ بھی محال جانتے ہیں اس صورت میں وہ سب مخلوق ہونگے اور سب کا خالق حق تعالیٰ ہے۔ اور جب تخلیق کیلئے مادہ کی ضرورت ہی ہے تو چاہئے کہ عقول وغیرہ مجردات کا بھی مادہ ہو اس اشکال کا جواب انھوں نے یہ سوچا کہ بیشک مجردات معلول ہیں اور علت اولیٰ حق تعالیٰ ہے مگر چونکہ یہ معلول اولیٰ ہیں اور قبل اس کے کوئی چیز نہ تھی اس لئے ان کے وجود میں سوائے حق تعالیٰ کے کسی چیز کو دخل نہیں اور کمال بے ادبی ہے کہ حق تعالیٰ کو علت ناقصہ کہیں کیونکہ وہ ان کسی قسم کا نقص نہیں تو وہ بالضرور علت تامہ ہے بظاہر فطون میں تو خوب ہی ادب کیا مگر مطلب اس کا یہ ہوا کہ نہ حق تعالیٰ اور نہ خالق ہے نہ وہ اس کے مخلوق نہ حق تعالیٰ کے فعل کو اس کے وجود میں کوئی دخل کیونکہ یہ توجب ہوتا کہ عقول پر کوئی زمانہ عدم کا بھی گذر تا پھر وجود ان کا حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ سے ہوتا اور جو نہ چاہتا تو ان کا وجود محال ہوتا۔ اور جب حق تعالیٰ کو علت تامہ کہہ دیا تو زمین سے ایک لڑکھی ممکن نہیں کیونکہ علت تامہ کے وجود کے بعد معلول کا وجود نہ ہونا محال ہے۔ مثلاً بنجانے تخت کے تمام اجزا بنا کر تختوں میں سب کیلئے وغیرہ چڑھے اور صرف ایک کیلار لگایا تھا وہ بھی لگا دیا یہاں تک کہ پوری صورت تخت کی بنیگی جس سے تخت کی علت تامہ متحقق ہوئی تو اب ممکن نہیں کہ تخت وجود میں نہ آئے گو علت تامہ کا وجود معلول ہی کا وجود ہے اس کو اب بنانے کی حاجت نہیں بلکہ وہ خود بخود

وجود میں آجاتا ہے۔ اسی طرح اگر حق تعالیٰ عقول کے لئے علت تامہ ہو تو خود بخود پیدا ہوگا
وجود ہوگا اور سین حق تعالیٰ کے اختیار و ارادہ کو کوئی دخل نہیں۔ چنانچہ حکمائے
تصیرح کی ہے کہ عقل اول لازم ذات واجب الوجود ہے اور اس کے نزدیک
تخلل جمل کا لازم و ملزوم میں درست نہیں جیسے حرارت نار میں صرف ایک ہی
جعل ہے یعنی جعل نار بعینہ جعل حرارت نار ہے حرارت کے لئے جعل متاخر نہیں
اسی طرح عقل اول مجبول نہیں ہو سکتی پہلے وہوں نے سلسلہ علت و معلول کا
عقل عاشتر تک جاری کیا کہ عقل اول کو عقل دوم اور فلک اول اور عقل دوم کو
عقل سوم اور فلک دوم علیٰ ہذا القیاس عقل عاشتر کو فلک نہم اور ہیولے لازم
ہیں اس سلسلہ میں کسی کے وجود میں کسی کے فعل کو دخل نہیں یعنی عقل عشرہ
اور افلاک تسعہ اور ہیولے کا وجود خود بخود ہے۔ پہر جب ہیولے اور مادہ عالم
کا غیب سے عقل عاشتر کے ہاتھ آ گیا تو وہ مجبوری جو اوپر کے سلسلہ بھرتی تھی
جاتی رہی اور عالم اجسام کے پیدا کرنے پر اقتدار تام اس کو حاصل ہو گیا اس لئے
جب وہ کسی چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے تو بشرط قابلیت و استعداد مادہ و رفع
موانع اور وجود شرائط اس مادہ میں صورت پیدا کر دیتا ہے غرض تخلیق اور
کل انتظام عالم کا عقل عاشتر کے قبضہ اقتدار میں ہے ممکن نہیں کہ سلسلہ فوقانی
یا تحتانی میں کوئی اس کا خلاف کر سکے اس اتفاق خدا فی میں جو نہ غصبی ہے
نہ خدا داد اس کا کوئی شریک نہیں اگر خود واجب الوجود چاہے کہ کسی چیز کو
پیدا کرے ممکن نہیں کیونکہ لا یصدر من الواحد الا الواحد کی رو سے
خود او سین اسکی صلاحیت ہی نہیں اس معاملہ میں وہ دم بخود ہے۔ اگر عقل خال

واجب الوجود کی مخالفت کرنے تو وہ کچھ نہیں کر سکتا کیونکہ اسکو بفکری ہے کہ جب تک علت تامہ کا وجود ہے اپنا وجود ضروری ہے اور چونکہ کمالات عقول کے لئے حالت فطرہ ہو نہیں سکتی اسلئے سلب کمالات بھی ممکن نہیں۔ اور صرف اس عقل اور فوٹک پر اکتفا کرنے کی یہ وجہ ہوئی کہ اس زمانہ میں سات ہی سیارے سمجھے گئے تھے چونکہ ہر سیارے کی رفتار اور صعود و مہبوط اور استقامت و حجت وغیرہ لوازم جدا جدا ہیں اور یہ خیال کیا گیا کہ جب تک ہر ایک کے لئے ایک ایک فلک علیحدہ نہ ہو ان لوازم کا وجود ہو نہیں سکتا اسلئے سات سیاروں کے لئے سات فلک اور جڑ ثابت کے لئے ایک فلک اور سب کو حرکت دینے والا ایک فلک یعنی جملہ فوٹک ضروری سمجھے گئے۔ اس وقت اگر ہمارے ہمارے ثابت ہوتے جیسے حکمت جدیدہ میں مسلم ہو گئے ہیں جسکا حال پیدا حداثۃ نے تہذیب الاخلاق میں لکھا ہے کہ بذریعہ دوربینوں کے مشاہدے قطعی طور پر ثابت ہو گیا کہ سیارے اٹھارہ ہیں۔ تو بجائے فوٹک کے میں فلک اور بجائے عقول عشرہ کے عقول احدى وعشرين علت تامہ اس کے قرار دیئے جاتے اور وہی دلائل لمیہ ہوتیں ان کاں کذا کاں کذا ہف وان کاں کذا کاں کذا ہف۔

اس سے اہل انصاف پر ظاہر ہے کہ جو کہا جاتا ہے کہ الہیات کے دلائل لمیہ ہوتی ہیں اگر اسی قسم کے دلائل ثبوتہ تخمینیات و اختراعیات کو لمیہ مفیدہ قطع کہیں تو دلائل لمیہ سے بڑھ کر بے اعتبار کوئی دلیل نہیں۔

عرض اس خیال نے کہ گھر وغیرہ ہماری مصنوعات کے لئے جیسے مادہ کی ضرورت ہے ویسا ہی مصنوعات الہی کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہے

حکما کو نہایت پریشانی میں ڈالا جس نے۔ مجردات عن المادہ کو لازم ذات واجب الوجود قرار دینا اور اس سے صفت اختیار کو سلب کرنا۔ اور لایقہ عن الواحد الا الواحد کے قائل ہو کر اسکو معطل الوجود ٹھہرانا۔ جملہ عالم کا خالق عقل حاضر کو بنانا وغیرہ وغیرہ۔ فاسد کثیرہ کا مرکب اون کو بنا دیا۔

کل حکما قائل ہیں کہ حق تعالیٰ کی ذات کا ادراک ممکن نہیں اور اونکا یہ بھی مذہب ہے کہ صفات عین ذات ہیں تو معلوم ہوا کہ حق تعالیٰ کی نہ ذات کا ادراک ممکن ہے نہ صفات کا اور ظاہر ہو کہ تخلیق و ابداع بھی صفت ہے جس کا تعلق تمام عالم سے ہے تو چاہئے تھا کہ اپنے ہی اصول پر اس صفت کے ادراک سے بھی عجز ظاہر کرتے جیسے بعض حکمائے کیا ہے۔

ملل و محل۔ میں شہرتانی رح نے کسوفانس کا قول نقل کیا ہے کہ ہمارا یہ کہنا درکہ ہمارے عالم کی صورتیں حق تعالیٰ کے پاس ہیں یا نہ ہیں اور کس طرح پیدا کیا، جائز نہیں اسلئے کہ عقل مخلوق ہے اور بعد والی ہے۔ بعد والی چیز اپنے اول کو معلوم نہیں کر سکتی اسلئے جائز نہیں کہ عقل حالت تخلیق کا ادراک کرے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ ہدع نے بطرح چاہا اور مناسب سمجھا پیدا کیا کیونکہ اسوقت وہ اکیلا اس کے سوا کوئی نہ تھا اتنے۔

تایخ کر یک میں تالیس حکیم کا قول نقل کیا ہے کہ حق تعالیٰ مبدع عالم ہے اسکی ذات و صفات کے ادراک سے عقول بشری عاجز ہیں ازل میں وہ تنہا موجود تھا کسی دوسرے کا پتا نہ تھا پہر جس چیز کو چاہا موجود فرمایا اتنے۔ ہر چند حق تعالیٰ کے جملہ صفات کمالیہ میں مگر چونکہ صفت تخلیق وہ صفت ہے

کہ عالم کے وجود کا مدار اسی پر ہے تو جتنی صفات عالم سے متعلق ہیں مثل رازقیت وغیرہ
کل صفات کے ظہور کا مدار اسی صفت پر ہے ایسی صفت واجب سلب کر کے ادنیٰ درجہ
کی عقل کے قبضہ میں دینا کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

اگر کہا جائے کہ ادنیٰ درجہ کا معلول خالق عالم ہونا واجب الوجود کا
خود کمال ہے تو سیدہ ابلہ فریبی ہے۔ کیونکہ معلول ہونیکا حال ابھی معلوم ہوا کہ
اس کے وجود میں حق تعالیٰ کے فعل کو کچھ دخل نہیں اور لایصدر عن الواحد الا الواحد
کی وجہ سے صفت تخلیق واجب میں نہیں تو کوئی چیز نہ واجب کی مخلوق نہ اس کے
مخلوق کی مخلوق ہو سکتی غایتہ الامریہ ہے کہ وہ صفت بحال متعلق موصوف ہوگی
جیسے زیڈ کا تب علامہ توفی الحقیقہ وہ صفت واجب کی نہیں ہو سکتی پھر ایسی صفت
کمالیہ اوسمیں نہ ہو تو اس کو واجب الوجود کہنے سے فائدہ ہی کیا خدا ہوا اور
معطل الوجود و نفوذ باللہ من ذلک۔

جس طرح بھہ لوگ ذات و صفات کی حقیقت کو مجہول الکنہ کہتے ہیں
اگر یہ بھی کہہ دیتے کہ اگر ہم ایسا دین میں مختلف مادہ ہوں تو ضرور نہیں کہ واجب الوجود
بھی محتاج مادہ ہو کیونکہ قیاس مقول کا محسوس پر اور قیاس واجب بالذات کا
ممکن پر درست نہیں۔ جائز ہے کہ حق تعالیٰ بغیر مادہ کے ابتدا وجود دیتا ہے
تو سب نعم ابیان اٹھ جاتیں۔

محققین اہل مقول اس بات کے قائل ہو گئے ہیں کہ لایصدر عن الواحد
الا الواحد غیر مسلم ہے اور خدوش۔ اس بنا پر ان کے نزدیک خالق کل کا حق تعالیٰ
ہو گا اور سلسلہ صدور کا جو عقل و افلاک میں تھا اور نیز قدم عالم و برہم و برہم ہوتا

اس لئے کہ خالق وہ ہے کہ معدوم چیز کے وجود کو جب چاہے اختیار سے ترجیح دے۔ اس صورت میں عقول کو قدیم کہنے کی ضرورت رہی نہ ہیولی کے ماننے کی نہ افلاک کو غیر مادی کہنے اور دوسرے اجسام سے امتیاز کرنے کی کیونکہ عقول کو جب اختیار سے پیدا کیا تو جائز ہے کہ مادہ خاص سے پیدا کیا ہو مثلاً نور وغیرہ سے۔

رہی مجربات کہ تقدم مادہ کا اذن پر لازم آئے گا تو اس میں کوئی قیاحت نہیں کیونکہ اس تقدیر پر وہ معلومات علل تامہ تو ہیں ہی نہیں کہ ماسوا پر اوکھا تقدم ضرور ہو۔

اور ہیولی کی ضرورت اس وجہ سے نہ رہی کہ بطرح قائلین ہیولی کے نزدیک مجردات و افلاک کا وجود صرف صورتیں ہیں بغیر ہیولی کے تو جائز ہے کہ اسی قسم کا وجود تمام عالم کا ہو جیسا کہ اشراقیین کا مذہب ہے۔

رہا اتصال و انفصال اجسام کا سو وہ بحث دوسری ہے یہاں کلام صرف اس میں ہے کہ صورت بغیر ہیولی کے بھی موجود ہو سکتی ہے۔ اور اگر تسلیم کیا جائے کہ خصوصیات افراد مانع حکم طبیعت کے ہو سکتے ہیں تو یہاں کچھ ضرر نہیں اس لئے کہ یہاں مقصود کے لئے صرف تصویری کافی ہے گو بامیت ادسکی بالکنہ معلوم نہ ہو تو جائز ہے کہ وجود صور کا بغیر ہیولی کے ایسے طور پر ہو کہ ہمیں ادسکا ادراک نہیں۔

اور افلاک و سایر اجسام میں عدم ضرورت فرق کی یہ وجہ ہے کہ جب سلسلہ علل ہی کا باطل ہو گیا تو ادسکا اور دوسرے اجسام کا حال برابر ہے۔

کوئی وجہ تخصیص نہیں۔

اصل نشان تمام انبیاء کا یہ ہے کہ حکمانے التزام کیا کہ ہر چیز کا حال معلوم کریں اس مقصود کے پورا کرنے میں سب کے پہلے سداً موجود کی بحث کی ضرورت ہوئی اسلئے کہ فی الحقیقہ تمام احوال موجودات و جنوں پر موقوف ہے پہرہ وجود ایسی چیز نہیں کہ سمجھ میں آجائے مگر انہوں نے جرأت سے کام لیا اور بیاکانہ اس دشوار گزار راہ میں عقل گھوڑے دوڑائے۔

بیچارے عقل انسان ضعیف البیان کی ایسی سنت کہاٹیوں کی بنکھو خانہ عقل و حکم نے حکمت کاملہ و قدرت بالغہ سے حیرت انگیز و ملائت خیز بنایا کیونکر طے کر سکے آخر ہر قدم پر ٹھوکرین کھا کھا کر اذ کو ہی تباہ کیا اور ایک عالم کو تعزضالت میں گرا دیا اگرچہ تحقیق واقعی اس مسئلہ کی اقتدار عقل سے خارج ہے مگر چونکہ یہاں بحث عقلی ہے اسلئے آزادانہ اوسمین تقریر کی جاتی ہے۔

وجود کے معنی ہونا یا ہستی میں یہ لفظ ایسا متعل ہے کہ ہر کس و نا کس اوس کے معنی سمجھتا اور اپنی بول چال میں استعمال کرتا ہے مگر یہ بات کہ اوس کا مصداق کیا ہے عوام تو کیا خواص بھی اوس کو واقعی طور پر جاننے کا دعویٰ نہیں کر سکتے تو ضعیف بیان کیلئے یہ مثال کافی ہو سکتی ہے بشرطیکہ سمجھنا مقصود ہو۔ مثال یہ ہے کہ کسی لکڑی کو ہر ایسی عقل میں تحلیل کریں تو کسی چیز میں مثل رنگ و بو وغیرہ کے اوس میں تحلیل نہیں ہوں گے عقل میں اوس سے جدا کیجئے مثلاً رنگ کو علیحدہ کیجئے اسی طرح محاررت ہر دوت نرمی سختی طول عرض اور عمق وغیرہ کو اب دیکھئے اوس میں کیا باقی رہ گیا اگر اصول حکمت سے دیکھیں تو ضرورت علیحدہ نہ ہو گئی صرف بیوی لہ گیا اوس کو بھی علیحدہ کیجئے اب اوس

لکڑی کا کوئی نشان اور اثر باقی نہ رہا اور بالکل معدوم ہو گئی ان اجزاء میں دیکھیے
تو کوئی جز ایسا نہیں ہے کہ جسکو وجود کہیں پہر اگر دیکھیں تو جس جس جز کو جدا کیا سب کے
ساتھ وجود موجود ہے کیونکہ جس چیز کو ہم نے جدا کیا تھا وہ فی نفسہ موجود تھی گو درجہ
را بطی اوسکا جدا کرنے کے وقت جاتا رہا مگر اوس سے یہ لازم نہیں آتا کہ عقلاً وہ فی نفسہ معدوم
ہو جائے ورنہ لازم آتا کہ تصور اعراض کا قطع نظر معروضات کے نہ ہو سکے حالانکہ
وہ باطل ہے۔

الحاصل اُن اجزائے تحلیل کا وجود فی نفسہ زائل نہ ہوا اب اُن اجزا
میں غور کیجئے کہ ہر ایک بظاہر بسیط ہے اس لئے کہ اوس مرکب لکڑی سے اُن اجزا
کو بننے علیحدہ کیا تھا جو مرکب نہ ہوں اگر بالفرض اُن میں کوئی مرکب ہو تو پھر تحلیل
کر لیجئے جس سے یہ بات صادق آجائے کہ عقل میں ہر ایک جز بسیط اوس کا ممتاز
ہے اب غور کیجئے تو ہر ایک بسیط میں دو جز ہیں ایک وہ جو بسیط ممتاز ہے مثلاً رنگ
یا بو وغیرہ اور ایک وجود جو سب اجزاء میں شریک ہے پھر اس مرکب کو بھی تحلیل کیجئے
یعنی رنگ کو علیحدہ کر دیجئے اور اوس کے وجود کو علیحدہ اسی طرح بو کو علیحدہ کیجئے اور اس کے
وجود کو علیحدہ اس تحلیل کی وقت ایک ماہ الامتیاز حاصل ہوگا اور ایک وجود اور
ظاہر ہے وہ وجود سب میں ایک قسم کا ہے کیونکہ ہر ایک پر یہ بات صادق آتی
ہے کہ وہ سب اجزاء کا مدار موجودیت ہی ہے اُن وجودات خاصہ میں کئی وجود
ایسا نہیں جیسے یہ بات صادق نہ آئے یا کسی پر کم صادق آئے اور کسی پر زیادہ اب
اوس وجود بسیط کو تصور کیجئے مگر ایسے طور پر کہ اُن علیحدہ شدہ اجزاء میں سے کوئی
اوس تصور میں شریک نہ ہو یعنی نہ رنگ ہو نہ بو وغیرہ یوں تو لاحقہ فی التصو

کے لحاظ سے کہہ دین کہ کچھ نہ کچھ تصور ہو چکا ہے گا تو وہ قابل اعتبار نہیں اس لئے کہ کلام اس شے میں ہے جو واقعی ہے۔ اعتباری نہیں جسکے وجود میں اعتبار کو دخل ہو۔ پہرہ وجود و تخیلات انتزاعیات اور اختراعیات میں بھی شریک ہے اسلئے کہ آخر کچھ بھی موجودات ہیں غرض وہ وجود مشترک نہ محسوسات سے ہو گا نہ تخیلات نہ انتزاعیات و اختراعیات سے۔ اس لئے کہ یہ امور متنازع ہیں اور ہم نے پہلے ہی تمام تمیزات کو اس سے علیحدہ کر لیا تھا اور جو چیز ان اقسام سے کسی قسم میں داخل نہ ہو اسکا تصور محال ہے کیونکہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ جو چیز محسوسات سے نہ ہو اسکا تصور محال ہے جیسے مادر زاد نابینا اضمواء اور الوان کا اور مادر بہر اصوات کا تصور نہیں کر سکتا۔

اس تقریر سے معلوم ہوا کہ وجود کو بدیہی نہیں کہہ سکتے اور نظری بھی ہے تو ایسا کہ جسکا تصور محال ہے اس وجہ سے اسکی تعریف نہیں ہو سکتی اسلئے کہ بسیط ہونیکی وجہ سے حد تو محال ہی ہو گئی رہا رسم وہ مفید کتب نہیں بعض لوگوں نے وجود کو بدیہی سمجھا ہے اس وجہ سے کہ بدیہات کا علم ہوتا ہے اور وجود انکھا غرور وجودی ہے پہر اگر غرور بدیہی نہ ہو تو کل کا بدیہی ہونا ممکن نہیں اگرچہ بادی الرائے میں سچ بات ٹھیک معلوم ہوتی ہے مگر تدقیق نظر سے معلوم ہوتا ہے کہ یہ لوگ اس تکمیل پر اگر غور کرتے تو کبھی اسکے قائل نہ ہوتے۔

بات یہ ہے کہ جب ہمیشہ کسی چیز کا من و چہ تصور ہو ا کرتا ہے تو وہ چیز بدیہی معلوم ہوتی ہے اور اسکی حقیقت سے کچھ تعرض نہیں ہوتا مثلاً جس شہر بر تار برقی ہو وہاں کے لوگوں کے نزدیک سچہ قضیہ (تاریقی موجود ہے) ،

بدیہی ہے حالانکہ کبھی حقیقت تاری بنی کی نہ بتا سکیں گے اسی طرح رانا انسان کو شخص بدیہی سمجھتا ہے حالانکہ انا کی حقیقت ہرگز صحیح نہیں بتا سکتا چنانچہ اوپر ثابت ہو چکا ہے کہ نفس ناطقہ کی حقیقت میں کل حکما حیران ہیں۔

میری دانست میں جتنی چیزیں بدیہی سمجھی جاتی ہیں کوئی بدیہی نہیں کیونکہ نفس کو نظر اور فکر کے وقت امور معلومہ کی تلاش و ترتیب کی ضرورت ہوتی ہے جس قدر کوئی شے اس سے دور ہو اسکے احوال و ذاتیات کا معلوم ہونا مشکل ہے اور اگر اشیاء محسوس ہوں تو جب بھی نفس کو امور مخفیہ نہ خیال میں تصور کرنیکی ضرورت ہوگی بخلاف اپنی ذات کے کہ جملہ احوال ذاتی اپنے اوسکو معلوم ہونا چاہئے کیونکہ خارج سے لائیکی کوئی ضرورت نہیں باوجود اسکے جب اپنے پورے احوال اوسکو معلوم نہ ہو سکے تو کیونکر یقین کیا جائے کہ دوسرے اشیاء کے ذاتیات و احوال اوس نے جو بتائے سب واقعی ہیں۔

اوسکو شرم کرنا چاہئے کہ جب اپنی ذات و ذاتیات نہ بتا سکا تو دوسروں کی ذات و ذاتیات بتانے کا دعوے کس قدر باعث رسوائی ہوگا۔ اسکو بھی جانے دیجئے فور سے زیادہ کوئی خیر روشن دظاہر نہیں اسکی تحقیق میں کس قدر پریشانی ہے جسکا حال اوپر معلوم ہوا کہ کوئی اسکو موجود واقعی کہتا ہے کوئی اعتباری کوئی جو ہر کہتا ہے کوئی عرض۔ کوئی شخص ایسا نہیں ہو کہ اپنی بصارت و سماعت اوسکو معلوم نہ ہو پھر دیکھ لیجئے کہ حقیقت ابصار سماعت اصوات اور حروف وغیرہ کی تحقیق میں کیسی کیسی دقتیں پیش آئیں جسکا حال کیسے اوپر معلوم ہوا۔

علیٰ ہذا القیاس وجود کو ہر شخص جانتا ہے باوجود اس کے اس میں کشف
اختلاف ہے شرح مقاصد میں لکھا ہے کہ عجب بات یہ ہے کہ باوجودیکہ وجود
سب کے نزدیک بدیہی ہے مگر اس میں اقسام کے اختلاف ہیں کوئی اس کو جزوی
حقیقی کہتا ہے کوئی کلی اور کوئی واجب کہتا ہے کوئی ممکن اور کوئی عین ماہیت
کہتا ہے کوئی زاہد علیٰ الماہیتہ اور کوئی لفظ مشترک کہتا ہے کوئی متواظی کوئی
مشکل انتہی۔

الحاصل جب ایسی ایسی چیزیں جنکو اعلیٰ درجہ کی بدیہیات کہنا چاہئے
اعلیٰ درجہ کی نظری ہوں تو پہر کون سی چیز بدیہی ہو سکتی ہے۔ ہاں اگر بدیہی کے
بچھٹنے ٹھیرائے جائیں جسکا من وجہ ادراک ہو جائے خواہ بذریعہ حس یا فی الجملہ عقل
اس سے ہو جائے جیسے نور کو دیکھتے ہی بدیہی جاگیا حالانکہ حقیقت اس کی نظری ہے
یا ساعت و بصارت وغیرہ مجرد وجدان کے بدیہی سمجھے گئے حالانکہ حقیقت معلوم
نہیں اسی طرح نفس تعلق جملہ حواس و عقل کو بدیہیت سمجھیں تو وہ بات اور ہے
مگر اس سے کسی چیز کی حقیقت کا معلوم ہونا اور اسکا بدیہی ہونا ثابت نہیں ہو سکتا۔
الحاصل گو وجود بظاہر بدیہی معلوم ہوتا ہے مگر ماہیت اس کی ایسی نظری
اور پوشیدہ ہے کہ بعضوں نے اسکا انکار ہی کر بیٹھا چنانچہ موافق میں دو علیٰ سینا
سکا قول نقل کیا ہے کہ وجود معقولات ثانیہ سے ہے یعنی وجود خارج میں کوئی
چیز نہیں بلکہ خارج میں صرف ماہیت ہے جس سے ذہن ہونے کو انزعاج کرتا ہے
یعنی وجود مصدری کو

یہ بات سمجھ میں نہیں آتی کہ وجود خارج میں نہیں اس لئے کہ کھلم کھلا

مثلاً میں سبھکے تابع بر علی سینا ہیں اور نکاح نہیب ہے کہ ہیولے بالفعل نہ بالذات متخیر ہے نہ ذات وضع نہ موجود بلکہ وہ اپنے وجود میں صورت کا محتاج ہے یعنی جب اس میں صورت آئیگی وہ موجود ہوگا۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہیولے کا وجود اس وقت صورت سے منتزع ہوگا یا نفس ہیولی سے۔ اگر صورت سے منتزع ہو تو لازم آئے گا کہ ایک امر مبائن سے دوسرے مبائن کا وجود منتزع ہو۔ اسلئے کہ ہیولے محل ہے اور صورت حال اور ظاہر ہے کہ حال و محل میں عینیت ممکن نہیں گو وضع میں ایک ہو جائیں۔ اور ہیولے سے بھی ہیولے کا وجود منتزع نہیں ہو سکتا اس لئے کہ ہیولے نفس ذات میں کوئی ایسی چیز نہیں کہ اس سے وجود منتزع ہوا اسلئے کہ نہ وہ موجود ہے نہ متخیر نہ متصل۔ اگر کہا جائے کہ صورت کی وجہ سے عقل نے نفس ہیولے سے وجود کو منتزع کیا تو ہم کہیں گے کہ نفس ہیولے کی وضع تو محسوس نہیں اسلئے کہ جتنے محسوسات ہیں وہ سب صورت سے متعلق ہیں اسلئے عقل انتزع وجود کا بعد احسان تو نہ کرے گی۔

رہی یہ بات کہ صرف وجود عقلی سے انتزع وجود کیا ہو تو یہ مسلم ہے مگر اس وجود میں ہیولے محتاج صورت خارجیہ نہ ہوگا حالانکہ یہ ثابت کیا جاتا ہے کہ وہ وجود میں محتاج صورت ہے اس سے ثابت ہوا کہ وجود ہیولے کا بعد صورت کے خارج میں ہوگا اور وجود صرف معقول ثانی نہیں بلکہ موجود فی الخارج بھی ہے۔

۲۔ دوسری دلیل یہ ہے کہ وجود مصدری ایک امر بدیہی ہے جسکو ہر شخص جانتا ہے اور غالباً صاحب مواقف کی بھی یہی مراد ہوگی اس قول سے کہ کل

کے نزدیک وجود بھی ہے اور معلوم ہے کہ جتنے معانی مصدر یہ ہیں سب انتزاعی ہیں اور یہ بھی مسلم ہے کہ انتزاعی ذہنی وہ ہے جسکا منشا واقع میں موجود ہو ورنہ وہ انتزاعی ہو گا جسکو ذہن خلاف واقع خود تراش لیتا ہے اور یہ امر بھی قابل تسلیم ہے کہ منہ انتزاعی اور منشاء انتزاع میں خاص قسم کی مناسبت چاہئے ورنہ وہ بھی انتزاعی ہو جائے گا مثلاً قعود معنی مصدری ہے اسکا منشا خارج میں ایک خاص قسم کی ہیئت ہے علیٰ ہذا القیاس فوقیت معنی مصدری ہے اسکا منشا خارج میں خاص قسم کی وضع ہے۔

۱ اور اکل معنی مصدری ہے جسکا منشا خارج میں خاص قسم کے حرکات میں غرض ہر ایک معنی مصدری کے لئے خاص منشا ہو گا نہ سمجھ کہ قعود کو منشا قیوب سے نکال لیں یا منشا اکل سے جسکو انتزاعی کہنا چاہئے۔ ہاں کسی مقام میں وہ سب ایک جائے صادق آجائیں گے مثلاً کوئی شخص کسی پیڑ پر بیٹھ کر کھارہا تو دو ہاں تینوں انتزاعیات موجود ہوں گے مگر منشاء انتزاع ہر ایک کا جدا جدا ہے مثلاً قعود کا منشا پاؤں کو وضع خاص پر رکھنا اور فوقیت کا منشاء وضع خاص اس چیز کی جہر وہ شخص ہے اور منشا اکل کا منہ کے خاص حرکات راب وجود پر غور کیجئے کہ وہ بھی معنی مصدری ہے اس کے لئے بھی خارج میں منشاء انتزاع ضرور ہے ورنہ وہ معنی انتزاعی نہ ہونگے بلکہ انتزاعی ہونگے پہر اگر منشا انتزاع نفس ماہیت ہے مثلاً انسان و فرس وغیرہ تو وجود میں اور اس میں کوئی مناسبت نہ ہوئی اسلئے کہ وجود مقابل عدم ہے اور ماہیت کو وجود سے کچھ تعلق نہیں چنانچہ یہ امر کتب قوم میں مصرح ہے کہ ماہیت نفس مرتبہ ذات میں نہ موجود ہے نہ معدوم بلکہ کل مقابلات اس سے

سبب میں قطع نظر اسکے اگر انتشار انتزاع نفس مابیت ہو تو وجود مصدری انسان سے
 بھی منتزع ہوگا اور فرس سے بھی جو دونوں تباہی میں حالانکہ ایک معنی انتزاعی و اعتباری
 متعارفوں سے منتزع نہیں ہو سکتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا تو دو تباہیوں سے کیونکر منتزع
 ہو سکے غرض وجود مصدری مابیت سے منتزع نہیں ہو سکتا اور شخص سے بھی منتزع نہ ہوگا
 اسلئے کہ شخص مجموعہ سواد و بیاض وغیرہ کا نام ہے اگر وجود اس سے منتزع ہو تو بھی
 وہی خرابیان لازم آئیں گی جو نفس مابیت میں تہیں جب وجود نہ مابیت سے منتزع ہو سکتا
 ہے نہ شخص سے اور انتزاعی ہونا اس کا مسلم ہے تو سوائے ان دونوں کے ایک ایسی چیز
 ہر موجود میں ضرور ہے جس سے یہ معنی مصدری منتزع ہو کرتے ہیں گو اس کی حقیقت بسبب
 کمال نظری ہو سکتے ہیں نہ بتلا سکین جس کا حال اوپر معلوم ہوا۔ الحاصل وجود کو معنی مصدری میں
 منحصر کر دینا بغیر اسکے کہ اس کا انتشار انتزاع معین واقع میں نہ ہو بالکل خلاف عقل ہے
 بلکہ عقلاً یہ بات ثابت ہے کہ خارج میں وجود کو کی چیز ہے جس کو ماہہ بالموجودیت سے تعبیر
 کرتے ہیں اور وجود حقیقی بھی وہی ہے جس میں اختلاف ہے کہ وہ عین مابیت ہے یا زائد
 علی المابیت یہ مسئلہ بھی نہایت غامض معرکہ الارار ہے چونکہ اس کا سمجھنا مابیت
 کے سمجھنے پر موقوف ہے اسلئے پہلے مابیت سے متعلق بحث کی جاتی ہے لیکن قبل
 بیان مقصود ناظرین صرف اتنی درخواست ہے کہ (انظر الے ما قال ولا تانظر الے من قال)
 پڑھ کر فرمادین کیونکہ آخر یہ معقولہ بھی عقلاً کا قابل تعمیل ہے۔

جب کوئی چیز عالم میں موجود ہوتی ہے اور لوگ اس کو دیکھتے ہیں اور
 اس سے کسی قسم کی غرض متعلق ہوتی ہے تو اس کا کچھ نہ کچھ نام رکھ دیتے ہیں تاکہ ضرورت
 کے وقت اس نام سے اس کو ذکر کر کے مقصود دلی ساح کے ذہن نشین کیا کریں۔ اور

اگرچہ ان غرض اوس سے متعلق نہ ہو تو اوسکا کچھ نام نہیں رکھا جاتا اسی وجہ سے ہزار ہا قسم کے حیوانات نباتات جمادات وغیرہ اشیاء ایسی ہیں کہ جنکا کوئی نام نہیں۔ چونکہ یہ نام رکھنا اغراض سے متعلق ہے اسلئے کبھی اشخاص کے نام جدا جدا رکھے جاتے ہیں کبھی ایک عام نام اشخاص کے واسطے تجویز کیا جاتا ہے مثلاً چاند سورج وغیرہ ستاروں سے چونکہ غرضیں متعلق ہیں اسلئے ان کے نام شخصی ہوئے اور دوسرے ستاروں کے واسطے خاص نام نہیں بلکہ ہر ایک کو تارہ کہتے ہیں باوجودیکہ چاند وغیرہ سب ستارے ہیں پھر عقلا نے توجہ کی اور قاعدے مقرر کئے کہ جب کئی چیزیں ایک قسم کی ہوں تو انہیں بعض امور ایسے ہوں گے جو ان دونوں میں بھی شریک ہوں اور بعض ایک قسم کے ساتھ خاص ہوں گے تو عام کو جنس اور خاص کو فصل اور مجموع کو نوع کہنا چاہئے اور نوع ہی کو ماہیت بھی کہتے ہیں مثلاً انسان کو دیکھا کہ جاندار ہیں اور ایک خاص قسم کا آواز کیا کرتے ہیں جسکو نطق کہتے ہیں انکی ماہیت حیوان مطلق قرار دی۔ اور گدے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر پکارتا ہے جسکو بیق کہتے ہیں اوسکو ماہیت حیوان نامیق قرار دی۔ اور گھوڑے کو دیکھا کہ جاندار ہے اور خاص طور پر آواز کرتا ہے جسکو صہیل کہتے ہیں اوسکو ماہیت حیوان صاہیل قرار دی مگر چونکہ انسان سمجھ کر وہ خاص قسم کی آواز کرتا ہے یعنی بات کرتا ہے اسلئے ناطق کے معنے دریا بندہ معقولات قرار دئے اسی طرح نہیق وغیرہ میں گو تعبیرات میں وہ اشیاء ذکر کئے جاتے ہیں جو عوارض ہیں مگر مقصود ان سے وہ امور سمجھے جاتے ہیں جو خارج عن الذات ہیں غرض ذاتیات سے وہ امور مراد ہیں جو اوس سے منفک نہ ہوں اور ان میں سے خاص وہ امور جو زائد علی الذات ہیں

شل لازم مابیت وقیرہ چونکہ اکثر لوازم سے ذاتیات مشابہ ہوتے ہیں چنانچہ شیخ نے شفا میں لکھا ہے کہ جب ہم معانی معقولہ میں نظر کرتے ہیں کہ کون سے مفہوم جنسیت کے لئے خاص کئے جائیں تو اکثر ہمیں معلوم نہیں ہوتے اور بعض معلوم ہو بھی جاتے ہیں انتہی۔ اسلئے مابیات کو معین کرنا جو ذاتیات سے مرکب ہوتی ہیں نہایت دشوار ہے۔

الحاصل موجودات خارجیہ سے ایک ایک چیز ذہن میں لائی جاتی ہے اور اوس میں غور کیا جاتا ہے کہ کونسی چیز ذات میں داخل ہے اور کونسی خارج چونکہ عقل میں یہ قوت ہے کہ ہر چیز کو دوسرے اشیاء سے علیحدہ کر کے تصور کر سکتی ہے اور اوس تصور سے اوسکو کوئی چیز مانع نہیں ہے کہ وجود کو علیحدہ اور دوسرے مفہومات کو علیحدہ تصور کر سکتی ہے اسلئے بعض امور کو ذات قرار دیکر وجود کو علیحدہ طور پر عارض تصور کر لیتی ہے۔ اسلئے کہ وجود ایک ایسی چیز ہے کہ جس چیز کو عقل مابیت قرار دیتی ہے وہ خارج میں بھی اوسکے ساتھ ہوتا ہے اور ذہن میں بھی اسلئے بادی الرائے میں معلوم ہوتا ہے کہ وہ عارض مابیت سے ہے مثلاً جب اوس نے حیوان ناطق کو ذات ٹھہرا لیا تو ظاہر ہے کہ وجود اوسکو عارض سمجھا جائے گا خواہ طرف خارج میں ہو یا ظرف ذہن میں اسلئے کہ حیوان ناطق نفس ذات میں وجود سے علیحدہ ایک چیز ہے۔ مگر یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ یہ حیوان ناطق کہاں سے آگیا اوسکو تو ذہن نے وجودات خاصہ سے ٹٹول ٹٹو کر نکالا تھا یعنی اُن موجودات خارجیہ کے حالات دیکھنے کے بعد مابیت قرار دیکر نکلتی تھا شایع تجربہ نے لکھا ہے کہ خارج میں صرف ایک چیز موجود ہے

یعنے ہویت شخصیہ مگر عقل اوس کی تفصیل کر کے ماہیت نوعیہ کو شخص نکالتی ہے جیسا کہ ماہیت کی تفصیل کر کے جنس و فصل نکالتی ہے۔ اور دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جو اجزا محمول ہوں یعنی اجزائی خارجیہ وہ دونوں وجود دینے وجود ذہنی اور خارجی میں کل پر مقدم ہوں ہیں جیسے گھر کے اجزا۔ اور جو اجزا محمول ہوں اور کا تقدم کل پر صرف ذہن ہی میں ہوتا ہے اور وہ خارج میں عین کل ہیں استہ۔ وجہ اوسکی یہی ہے کہ خارج میں صرف ایک شے ہے وہاں کلیت اور بغیریت کا تحقق ہی نہیں۔ اور ایک مقام میں لکھا ہے کہ امور خارجیہ ہی ذات متا صلہ ہیں اور امور ذہنیہ اونسکے اطلاق میں۔ اور لکھا ہے کہ ماہیت کو ذہنی ہونا لازم ہے دوسرے مقام میں لکھا ہے کہ جتنی صورت کلیہ میں نفس میں جزئیات سے منقطع ہوتی ہیں۔

الحاصل ان تصریحات سے ظاہر ہے کہ موجود جو امر متا صل اور واقعی ہے وہ خارج میں صرف ایک امر بسیط ہے یعنی وجود خاص اور ماہیت امر ذہنی انتزاعی ہے جیسا کہ فاشا رخ خارج میں وہی امر بسیط ہے۔ مثلاً زید ایک وجود خاص کا نام ہے اس حیثیت سے کہ اپنی موجودیت میں موضوع کا محتاج نہیں مفہوم جو ہر اس سے منقطع ہوا۔ خواہ اوسکی تعریف میں موجود لانی موضوع کہئے یا بانہ اذا وجد فی الخارج کان لانی موضوع کہئے اسلئے کہ عدم احتیاج الی الموضوع ایک امر بسیط ہے جس سے کوئی چیز مرکب نہیں ہو سکتی اس سبب سے وہ زید خارجی کی ذات کا جز خارجی ہرگز نہیں ہو سکتا ورنہ لازم آئے گا کہ زید امر عدمی اعتبار سے ہو۔

اور اس حیثیت سے کہ اوسکو طول اور عرض و عمق عارض ہے مفہوم جسم منقطع ہوا کیونکہ یہ امور عراض ہیں ان سے جو ہر مرکب نہیں ہو سکتا ورنہ لازم

ایگا کہ زید جو ہر نہ ہوا سئلے کہ جو مرکب عرض دجو ہر سے ہے وہ جو ہر نہیں ہو سکتا اور اس حیثیت سے کہ کسی مدت تک بڑھتا ہے نامی منتزع ہو کیونکہ نمونہ ایک حرکت خاصہ کا نام جو عرض ہے اور ادراک جریات کی جہت سے حساس اور ادراک کلیات کی جہت سے ناطق منتزع ہوا اور ظاہر ہے کہ ادراک کیفیت خاصہ ہے۔

الحال ان میں کوئی چیز ایسی نہیں کہ زید جو موجود خارجی ہے اور خارج میں مرکب ہو بلکہ یہ کل اجزا جو ذاتیات ماہیت ہیں مفادیم انتزاعیہ ہیں۔ جیسے احتیاج الے الغیر کی حیثیت سے ممکن اور تماس سطح ہوا وغیرہ یا تو ہم فراغ کی جہت سے متخیر۔ اور انگلیان قلم کپڑے کے قابل ہوئے اور خاص قسم کے نقش کی صلاحیت رکھنے کی جہت سے کاتب اور احاطہ خطوط کی جہت سے متشکل۔ اور خاص قسم کی حرکات کی جہت سے آکل و شارب بالطبع اور سواد و بیاض کی جہت سے اسود و ابیض اور خاص خاص قسم کی کیفیات کی وجہ سے متعجب ضاحک مخضب فرحان حزن وغیرہ منتزع ہوتے ہیں اس سے ظاہر ہے کہ جب جو ہر وغیرہ امور ذات زید میں داخل نہیں تو زید جو خارج میں موجود ہے وہ ایک امر بیضیہ ہے جسکو وجود خاص کہتے ہیں چنانچہ شارح تخرید کے قول مذکورہ بالا بھی اسی کے موافق ہیں۔

پہلے اگر جو ہر اور دوسرے مفہومات اجزائے خارجیہ ہوں تو ضرور کہ وہ کل پر مقدم اور خارج میں متنازع ہوں اور محمول نہ ہوں جیسے گھر کے اجزا خالانکہ یہ بالید اہتہ باطل ہے اسی وجہ سے کوئی ادنیٰ اجزائے خارجیہ کہتا ہی نہیں اور اجزائے ذہنیہ ہونے کا یہ مطلب ہے کہ ماہیت جو ذہن میں ایک شی

بنی ہے وہ اسی کے اجزا ہیں جسکا وجود ظلی ہے نہ وہ خود متصل ہیں نہ اوں سے جو
 مرکب ہے وہ متصل ہے اور اگر وہ موجود خارجی پر محمول ہوں تو کوئی فضیلت نہیں گل انتزاعاً
 محمول ہوتے ہیں جیسے فلک پر فوق محمول ہوتا ہے۔ غرض مفہوم جو سب وغیرہ ذاتیات امور
 انتزاعیہ میں جسکا خارج میں وجود خاص ہے لمخاطات مختلفہ۔ اور بطرح موضوع میں نہونا اور
 طول و عرض و عمق اوس وجود خاص سے منتزع ہیں اسی طرح مادہی ہونا بھی منتزع ہے
 بلکہ سب اصطلاح حکمت مادہ کو جس قدر اوس وجود خاص کے ساتھ تعلق ہے طول
 عرض و عمق کو نہیں کیونکہ ان کیفیات سے اوسکا تقویم نہیں اور کواد اسکے تقویم میں
 دخل کہیں تو بجا ہے باوجود اسکے جسم ذاتی ہے اور مادہی ذاتی نہیں۔ اسی طرح جیسے
 باعتبار حسن کے اوس وجود خاص سے حساس منتزع ہوتا ہے ویسا ہی آکل بالطبع بھی منتزع ہے
 اس اعتبار سے حساس کو کوئی فضیلت نہیں جو ذاتی بنے اگر کہا جائے کہ آکل عرضی دائمی نہیں تو
 کہیں کہ حساس نام بھی نہیں بلکہ آکل بالطبع کو دائمی کہیں تو موقع ہوگا اگر عرض مفارق ہو تو آکل بالفعل ہے
 آکل بالطبع بخلاف حساس کے کہ حالت نوم میں وجود اوسکا مفقود ہے اور اگر ذاتیت
 کیلئے کیفیت خاصہ کا دائمی ہونا شرط ہو تو چاہئے کہ نامی ذاتی نہ ہو اسلئے کہ موہر حیوان
 میں ایک مدت خاص تک رہتا ہے اور اکثر مدت عمر طبعی میں وہ مفقود ہوتا ہو مثلاً انسان
 میں ہونو تین یا چھ طبعی تک رہتا ہے اور تین ربع میں بالکل مفقود ہے باوجود اسکے اوس کو
 ذاتی کہتے ہیں اور لون حالانکہ جسم سے کبھی منفک نہیں ہوتا مگر دونوں کو ذاتی نہیں کہتے
 اسی طرح مثلاً بالطبع ہونا اوسکا ہمیشہ ہے جیسے ناطق میں کہتے ہیں کہ حالت
 نوم میں بھی باعتبار ذات و صلاحیت کے ناطق ہے چاہئے تھا کہ وہ بھی ذاتی
 ہوتا۔

علمی ہذا القیاس جیسے باعتبار ادراکات نفس کے ناطق اوس سے منتزع ہے و یا ہی باعتبار اسکے کہ نفس مدبر بدن ہے مدبر بدن ہونا بھی اوس سے منتزع ہے مگر اوسکو ذاتی نہیں کہتے۔

الحاصل زید کی ذات متاصلہ میں کنیٰ غیر داخل نہیں اگر جو ہر وغیرہ داخل ہوں تو ماہیت میں داخل ہوں گے جو امر انتزاعی دہنی ہے نہ ذات زید میں جو امر واقعی خارجی ہے اگر ماہیت کے اجزاء ممکن ذولون اکمل بالطبع مدبر للبدن قرار دیں تو بھی خلاف واقع نہ ہوگا کیونکہ جیسے جو ہر وغیرہ انتزاعی ہیں ویسے کچھ بھی ہیں دونوں کا انتشار خارج میں موجود ہے اور کچھ بھی ضرور نہیں کہ اوس ماہیت مقررہ کا انکار بھی کیا جائے اسلئے کہ انتزاعیات کا اہتمام ہی کیا ریچہ نہیں وہ سہی اور جب حکمانے اہتمام کر کے امور مشہورہ کو ماہیت کے لئے اختیار کیا ہے تو آخر کوئی وجہ ترجیح کی ہوگی مگر کچھ ماننا دین تک ہے کہ انتزاعیت سے آگے بڑھا کر کسی دوسرے قسم کی فوقیت ماہیت کو ندیجائے اور اگر مجموعہ انتزاعیات یعنی ماہیت ذات قرار دیکر ذات یعنی جو خاص کو عارض قرار دیں اور قلب موضوع کر دیں تو کچھ ہرگز نہ مانا جائے گا۔

تقریر سابق سے معلوم ہوا کہ ماہیت ایک امر کلی ہے جسکا انتزاع موجوداً خاصہ سے ہوتا ہے مگر اسکا مطلب یہ نہیں کہ جب کوئی کلی ذہن میں بنے گی موجودات خارجیہ سے لیجائے گی اسلئے کہ انسان کے ذہن میں حق تعالیٰ نے عجیب صلاحیت دی ہے کہ بطرف وہ توجہ کرتا ہے کوئی نہ کوئی صورت آپس میں آجاتی ہے خواہ وہ مطابق واقع کے ہو یا نہ ہو اگر کسی خبر کی کو دیکھتا ہے تو بخند تشخصات خاصہ کلی بناتا ہے کبھی کسی منشاء سے کسی چیز کا انتزاع کر لیتا ہے اور کبھی بغیر منشاء کے انتزاع کرتا ہے

کبھی ایسی صورت بنالیتا ہے کہ خود اس کے وجود کا خود قائل نہیں مثلاً لاشی و لامکن وغیرہ کے
غرض جو صورتیں موجود فی الذہن ہوتی ہیں اور کواشیاء خبیثہ کی کوئی ضرورت
 نہیں بلکہ اکثر صورتوں کو خارج سے کوئی تعلق نہیں ہوتا البتہ صورت جبرئیلہ میں حکایت ہوتی ہے
 بخلاف صورت کلیہ کے اور زمین تو حکایت بھی نہیں کیونکہ کلی جو ذہن میں بنائی جاتی ہے وہ
 بحذف تشخصات ہوتی ہے جو سراسر تصرف ذہن ہے کیونکہ خارج سے حذف تشخص ممکن
 نہیں پہر چونکہ ذہن کو حذف تشخصات کی عادت اور ہمیشہ ادن کلیات کے ساتھ رہتا ہے
 ہے اسلئے اکثر ان کے ذہن نے حکم کر دیا کہ جیسے جبرئی ذہنی حکایت جبرئی خارجی ہے ویسی ہی
 کلی ذہنی بھی حکایت کلی خارجی ہے حالانکہ کلی وجود خارج میں ایک امر احتمالی ہے چنانچہ بہت
 عقلاؤں کے وجود خارجی کے قائل نہیں ادن کے مذہب پر وہ صورت ذہنیہ حکایت ہو ہی
 نہیں سکتی اور واقع میں بھی حکایت اس پر کیونکر صادق آئیگی اسلئے کہ صورت کو تو ذہن نے
 بحذف تشخصات تراش لیا ہے اور کلی میں حیث ہو کلی کے محلی عنہ کا خارج میں ہونا غلط
 بداہتہ عقل ہے بلکہ اس کلی تشریدہ ذہن سے خیال کیا گیا کہ خارج میں ہی کلی ہوگی حالانکہ
 کوئی اسکا قائل نہیں کہ کلی میں حیث ہو کلی خارج میں موجود ہے بلکہ جنکے پاس کلی کا وجود خارج
 میں ہے وہ بھی کہتے ہیں کہ جب کلی موجود ہوگی شخصی ہی ہوگی کیونکہ وجود اور تشخص مساوی
 ہیں جسکا مطلب یہ ہوا کہ جتنے موجودات خارجیہ ہیں سب اختصاص ہیں باوجود اسکے کلی کو
 خارج میں موجود کہنا قیاس الغائب علی الشاہد ہے کیونکہ ذہن جو وجود کلی کے
 خارج میں ہونے کا حکم کر رہا ہے اس کلی کو دیکھ کر رہا ہے جو اپنے میں پاتا ہے یہ
 نہیں سمجھتا کہ یہ کلی تو اس کے فعل سے پیدا ہوئی ہے اس سے معلوم ہوا کہ جو کلی ذہن میں آتی
 ہے وہ خارجی سے نہیں آتی بلکہ محسوسات کی کلیات اس طور سے پیدا ہوتی ہیں کہ جبرئیلات

محسوس کی صورتیں بواسطہ حواس کے جس مشترک میں جاتی ہیں پس خیال میں وہاں سے تجربہ ملے گا کہ وہ صورتیں بنائی جاتی ہیں جنکو نفس ادراک کرتا ہے چنانچہ سابقہ شیخ کی تقریر نقل کی گئی
ظاہر ہے کہ اس فعل میں صرف نقل ذہن ہے جب کلیات محسوسات کے
 بنانے میں ذہن کو دخل ہوا تو قیاس کرنا چاہئے کہ غیر محسوس کے بنانے میں کس قدر دخل ہوگا
 کیونکہ وہاں تو وہ کلی کسی محسوس سے لی نہیں جاتی غرض صورت ذہنیہ حکایت موجود خارجی
 کی ہو نہیں سکتی اس لئے وہ جزئی ہے تو یہ کلی وہ خاص ہے تو یہ عام وہ مبداء آثار خاصہ
 ہے تو یہ مبداء آثار متضادہ وہ مادی ہے تو یہ مجرد اسکا تکون بحدت تشخصات ہے تو
 اسکا وجود بزیادت تشخصات جس صورت میں کہ وہ مان لیا جائے۔

علیٰ ہذا القیاس صورت ذہنیہ کیفیات خاصہ کے ساتھ جب ذہن میں
 جاتی ہیں اور ذہن منسوب الیہ اور منسوب کی طرف توجہ کرتا ہے اسطور پر کہ نسبت دو ذہن
 پیدا ہو جس سے قضیہ معقولہ بنے تو اس اعتبار سے کہ جس مشترک میں وہ صورت ہے حکایت
 محکی عنہ خارجی کی ہوگی ورنہ حکایت صادق نہ آئیگی اس صورت میں انسان حیوان کا
 محکی عنہ موجود خارجی نہیں ہو سکتا مگر اسوقت کہ انسان سے مراد زید وغیرہ ہوں کیونکہ
 اس موضوع کا خارج میں وجود نہیں جب ایسے قضیہ میں حکایت ہو تو الامکن معدوم وغیرہ میں
 بطریق اولیٰ حکایت نہ ہوگی بلکہ اس قسم کے تضاد کو منہذا اختراعات ذہن سمجھنا چاہئے
 گو ذہن ایسے موضوعات کے لئے مناسب محمولات تجویز کرے کیونکہ محال کا وجود جب
 خارج میں ہونہ سکے تو انزال کسی چیز کا اس ذات سے ممکن نہ ہوگا جس سے محمول ہے اور
 چونکہ مسلم ہے کہ محال کی صورت کسی طرح ذہن میں آ نہیں سکتی اور منہذا خارج کا وہ معدوم
 ہے جیسا کہ صاحب مسلم نے لکھا ہے تو موضوع ذہن میں جو کچھ تصور ہوگا وہ اس محال کی

صورت نہ ہوگی پھر محمول کے ساتھ اسکا نصف ہونا نہ بطور انضمام ہوگا نہ بطور اشتراک جس قضیہ کے موضوع و محمول کا یہ حال ہو تو اسکی واقعیت کیونکر ہو سکے گا وجود اسکے جب شریک الیاری متنع کہا جاتا ہے تو یہ قضیہ واقعی معلوم ہوتا ہے مگر یہ صرف فعل ذہن ہے واقعیت سے اسکو کوئی تعلق نہیں اسصورت میں مواد ثلاثہ میں سے مادہ امتناع باعتبار خارجی اور واقعی محکم عنہ کے کوئی چیز نہ ہوئی اور اگر تصور ذہنی کے اعتبار سے حکم لگایا جائے تو محمول صادق نہ آئے گا اسلئے کہ جو محمول تجویز کیا جائے گا باعتبار واقع کے ہوگا نہ باعتبار ذہن کے کیونکہ ذہن میں تو وہ موجود ہے نہ محال ہے نہ معدوم۔

کلام اسمین تھا کہ غایب میں صرف اشخاص و جزئیات ہیں مابیت کلیہ نہیں ہے اس دعوے پر ایک دلیل یہ بھی ہے کہ اگر کلیات کا وجود ہو تو ان کے موجود ہونے وقت تشخص و وجود انکو عارض ہوگا اسلئے کہ کلی جن حیث ہو کلی کو وجود نہیں پیر اس عرض کی حالت میں یہ ضرور صادق آئے گا کہ یہ دونوں عارض ہیں اور کلی معروض یا یوں کہئے یہ درجہ مثبت ہیں اور کلی مثبت لہ اور یہ قاعدہ مسلم ہے کہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت مثبت لہ ہے حالانکہ مثبت لہ کا ثبوت وجود خارجی یہاں ہو میں سکتا جیسا کہ اوپر مذکور ہوا۔ پیر اگر حسب قاعدہ مذکورہ مابیت کو وجود ہو تو وہ وجود اگر عین وجود عارض ہو تو تقدم الشی علی نفسہ لازم آئے گا اور اگر غیر ہو تو مابیت کی موجودیت بذو وجود ہوگی پیر وجود سابق میں بھی گفتگو ہوگی یہاں تک کہ تسلسل لازم آئے گا اور یہ سب لازم باطل ہیں۔

اب یہاں مابیت کو موجود کہنے والو کو نہایت پریشانی ہے محقق و تفرعیت کا انکار کر ہی لیا اور کہا کہ ثبوت الشی للشی مثبت لہ کی فرع نہیں بلکہ اس کو مستلزم ہے مقصود یہ کہ اگر فرع مثبت لہ کہیں تو مابیت کا وجود قبل ثبوت وجود

عارض لازم ہوگا اور اگر متلازم مثبت کہ کہیں تو مابیت کا وجود بعد اسکے ہوگا کہ اسکو پہلے
وجود ثابت ہو کے کیونکہ ثبوت الشیئی یعنی ثبوت الوجود لہذا مابیت متلازم ہے اور ثبوت مثبت
یعنی مابیت لازم اور لازم کا وجود بعد وجود ملزوم ہوتا ہے محقق موصوف نے
آخر مابیت کے واسطے تدبیر نوکالی مگر وہ قاعدہ مسلمہ ٹوٹ گیا جسکو کل حکمانے مان لیا ہے
تعارض کے وقت قاعدہ مسلمہ کو نہ ماننا اور مابیت کے وجود خارجی کے قائل نہ ہونا
دونوں برابر ہیں اسلئے کہ دونوں حکما کے مسلمات سے ہیں بلکہ وجود مابیت کے
قائل نہ ہونا آسان ہے اسلئے کہ وہ بہت سے حکما کا مذہب بھی ہے بخلاف اس
قاعدہ کے کسی کو اس میں کلام نہیں۔ محقق نے جو استلزام کو اختیار کیا وہ بھی مطرد نہیں اسلئے
کہ مقتضی اس قاعدہ کے ثبوت البیاض للجسم میں لازم آتا ہے کہ وجود جسم بعد وجود بیاض ہو
حالانکہ وہ باطل ہے۔ اگر کہا جائے کہ استلزام مثبت کہ کو صرف اسقدر لازم ہے کہ وجود
مثبت نہ کا ہو عام اس سے کہ وہ وجود پہلے سے ہو جیسے جسم و بیاض میں یا بعد جیسے
مابیت و وجود میں تو ہم کہیں گے کہ مقتضی اس قاعدہ کا تو یہی ہوا کہ مثبت نہ فرع مثبت ہے
حالانکہ مقتضی اربط ایجابی کا یہ کہ عارض کسی درجہ کا مرتبہ معروض کے بعد ہو عقلاً کا قول ہے
ثبت العرش ثم انقض یعنی یہ سب وقتیں جیسی تک ہیں کہ مابیت کو وجود خارجی کہیں اگر
اسکو انتزاعی مان لین تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا۔

میسر یا قردا ماد نے مثبت نہ کے استقلال و صلیت پر نظر کر کے کہا کہ یہ تو ضرور
ہے کہ ثابت مثبت نہ کی فرع ہو کیونکہ مرتبہ عارض من حیث ہو عارض بعد مرتبہ معروض کے
ہے مگر چونکہ مابیت وجود میں ثابت مثبت نہ کے وجود کی فرع نہیں ہو سکتا اسلئے اسکو
تقرر و تعلیت کی فرع قرار دیکر کہا کہ یہ فرعیت جعل بیط کے مذہب پر تنفر ہوتی ہے

کیونکہ اس جعل کے قائلوں کے پاس اثر جعل کا بالذات نفس ماہیت ہے یعنی جاعل نے
 نفس ماہیت کو قوت سے فعل میں لایا جس سے وجود منترع ہوتا ہے اور ماہیت مع الوجود
 اثر جعل کا بالعرض ہے اس صورت میں وجود اور ثبوت وجود ماہیت کے لئے فعلیت
 ماہیت کے فرع ہیں اور مرتبہ فعلیت ماہیت اول پر مقدم ہے بہ تقدم ذاتی یہ تو
 مقضیٰ ربط ایجابی کا ہے لیکن بحسب خصوصیت حاشیتیں کہیں صرف مسئلہ اعم ہوتا ہے
 اور فرعیت وہاں نہ نسبت وجود مثبت نہ کے بنتی ہے نہ نسبت او کے تقرر کے
 جیسے ثبوت الذاتیات للذات میں۔ فاضل حمد اللہ نے شرح سلم میں اس پر اعتراض کیا
 کہ جب فرعیت فعلیت کی ذاتیات وذات میں بہ نظر خصوصیت حاشیتیں کے نہیں بنتی
 تو مشہور سے عدول کرنے کی کیا ضرورت وہی قاعدہ ثبوت الشی للشی فرع ثبوت الثبوت
 مسلم رکھا جاتا کہ مقضیٰ ربط ایجابی تو وہی ہے مگر کہیں مثلاً ثبوت وجود وذاتیات میں
 چونکہ خصوصیت حاشیتیں کی وجہ سے یہ فرعیت نہیں بنتی او سکو مستثنیٰ کر دیتے جیسے
 فرعیت فعلیت اختیار کرنے کے بعد ذات وذاتیات میں کہا جا رہا ہے۔

اور جعل بیط مقضیٰ اس امر کو نہیں کہ مطلقاً طبیعت ربط ایجابی فرع تقرر ہو یا
 خصوصیت ربط وجود اور او کے توابع مقضیٰ او سکو ہیں کہ وہ فرع تقرر ہوں۔

اور یہ بھی اعتراض کیا ہے کہ جو لواحق کہ تقرر اور وجود پر مقدم ہیں جیسے
 امکان وہاں فرعیت نہ نسبت وجود مثبت نہ کے بنتی ہے نہ نسبت فعلیت کے
 اور اگر کہا جائے کہ امکان مفہوم عدمی ہے بخیر بضرورت تو اس کا جواب یہ ہے
 کہ مشائین کے نزدیک امکان وجودی شئی ہے اور اسی پر بنا اس قاعدہ کی ہے کہ
 کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے او سکو جانے ویسے احتیاج الے الجعل اور وجوب

کو لیجئے اور کا تقدم تو وجود و تقرر پر مسلم ہے۔ اور یہ جو کہا جاتا ہے کہ معقولات ثانیہ ہیں جن کا وجود زمین میں ہوتا ہے تو یہ بات سمجھ میں نہیں آتی اس لئے کہ ہم بالبداهتہ جانتے ہیں کہ امکان و احتیاج وغیرہ نفس الامر میں ممکن کو عارض ہیں ذہن اور ان کے عروض کا نہ ظرف ہے نہ شرط۔ ممکن فی الواقع ممکن اور محتاج الے الغیر ہے گو کوئی ذہن نہ پایا اسے ملخصاً۔

الحاصل ربط ایجابی کا مقتضی باوجودیکہ مثبت لہ کا ثبوت ہے مگر امکان وغیرہ میں بجائے ثبوت کے فعلیت بھی نہیں بنتی وجہ اس کی یہی ہے کہ ماہیت موجود خارجی فرض کی جا رہی ہے اگر وہ انتزاعی ہو تو کوئی اعتراض باقی نہیں رہتا کیونکہ اس تقریر پر مرتبہ ذات میں نفس وجود ہے جس سے ماہیت اور ذاتیات و امکانات وغیرہ بحیثیات مختلفہ متنزع ہوتی ہیں۔

غرض اس تقریر سے ظاہر ہے کہ وجود خاص عارض نہیں بلکہ معروض کیفیات خاصہ اور انتشار انتزاع ماہیت کا ہے و نہ ضرور ہے کہ قبل وجود ماہیت کوئی چیز ہو حالانکہ اس کا انتزاعی ہونا مقتضی تاخر ہے اور قطع نظر اسکے اگر ماہیت معروض ہو اور وجود عارض تو وجود عارض ہوگا اور قیام عرض کا اس بات کو مقتضی ہے کہ معروض کو ثبوت ہو پر جب عارض وجود ہو رہا ہے تو معروض نفس ذات میں موجود نہ ہو گا یعنی معدوم ہوگا اور معدوم کا ثبوت نہیں ہو سکتا اور اگر تقرر درجہ ہی ممکن تو بھی یہ کہہ سکتے ہیں کہ تقرر میں ماہیت نہیں بلکہ مثل وجود کیفیت زائدہ عارض ہے اور نفس ماہیت معروض ہوگی اور جب تقرر عارض ہو رہا ہے تو قبل عرض معروض نفس ذات میں غیر مقرر اور غیر موجود ہوگا۔

بھر حال نفس ذات قبل عرض و تقرر و وجود بالکل معدوم ہے۔ اور یہ بات ظاہر ہے کہ اعدام میں تماکز نہیں اسلئے کہ تماز کا مدار تماز تشخصات پر ہے اور تشخصات کیلئے وجود کی ضرورت ہے یعنی جب تک کوئی چیز موجود نہ ہو شخص نہیں ہو سکتی جس کا مطلب یہ ہوا کہ تشخص وجود سے متعلق ہے خواہ اسکو صادق وجود کہئے یا عین وجود اور قبل وجود جب تشخص نہیں تو تماز بھی نہیں ہو سکتا اس صورت میں اعدام میں تماز ممکن نہ ہو ایسے انسان و فرس و غنم اوس حالت میں ایک ہیں یعنی کچھ نہیں پر یہ بات کیونکر صادق آئے کہ انسان کو تقریر یا وجود عارض ہوا اسلئے کہ اوس حالت میں انسان جب کوئی چیز ہی نہیں تو تقریر اور وجود کس کو عارض ہو گا عدم بحث کو وجود کا عارض ہونا بدیہی البطلان ہے غرض تدقیق نظر سے موجودات خارجیہ میں اگر غور کیجئے جس پر مدار اور اکابت عقلیہ کا ہے تو یہ بات بھی سمجھ میں نہ آئے گی کہ ماہیت کو وجود خارج میں لاحق ہوتا ہے مگر سنتے سنتے حیوان ناطق کو ذات سمجھنے کی عقل کو حادث ہو گئی تو وجود کو عارض کہنا اوس پر آسان ہو گیا و چونکہ یہ ہے کہ کبھی اسکو وجود کی حقیقت میں غور کرنے کا اتفاق ہوا نہ ماہیات کے معنی میں فکر کرشکی ذہبت نہ بنی۔

اب سموڑی دیر کے لئے عقل کو فحلی بالطبع چھوڑ دیجئے اور کہئے کہ زید سیاہی سفیدی وغیرہ عوارض ذات کو نکال دینے اونسکے وجود کو عدم سمجھ لو اور دیکھو کہ کیا باقی رہا ضرور کیسی خالی زید رہ گیا نہ اوس میں کسی قسم کا رنگ ہے نہ بونہ چلنا پہرنا نہ اور اور کوئی عارض پہر کہئے کہ جیسے عوارض کے وجود کو دور کیا اسی طرح اوسکے ذات کے وجود کو دور کر دیا اور دیکھو کہ کیا باقی رہا کیسی صرف حیوان ناطق باقی رہ گیا کیونکہ ایک سے مدت سے حیوان ناطق ذات سمجھی جاتی ہے پہر کہئے کہ جیسے وجود حیوان ناطق کو دور

دور کیا اب اسکے تقرر کو اس سے دور کر دینا یہ کیسی کہ تقرر نفس ذات کا مرتبہ ہے عوارض
 سے نہیں جو دور ہو سکے تو کہئے کہ تقرر کے لوازم اور بین اور ماہیت کے لوازم اور
 مثلاً عدم میں کسی قدر امتیاز ہو نا تقرر سے متعلق ہے اور ضحک وغیرہ ماہیت کے لوازم
 بین اور ظاہر ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو معلوم ہوا کہ
 دونوں ایک نہیں بلکہ ایک دوسرے کو عارض ہے یعنی تقرر ماہیت کو ۱ اور تقرر اگر
 نفس ماہیت ہو تو ضرور ہے کہ ماہیت قبل وجود تھا نہ ہوں حالانکہ وجود شخص سے
 متعلق ہے اور اگر کہیں کہ واجب تعالیٰ کے علم میں وہ تقرر اور ممتاز ہے تو کہئے
 وہ وجود علی ہو گا کلام اس وجود میں ہے جس کی وجہ سے وہ حادث ہوئی اگر کہئے کہ حکماء
 کے مذہب پر عالم قدیم ہے تو دہری وجود میں وہ ممتاز ہوگی تو کہئے کہ قدم عالم کا
 محدوش ہے دلیل سے ہرگز ثابت نہیں ہو سکتا اور خیر ثابت پر جو چیز موقوف ہو ثابت
 ہو نہیں سکتی۔

عرض زمانہ حدوث حادث کے پہلے ماہیت بالکل معدوم تھی اور خارج
 میں اس کے لئے کوئی تقرر نہ ہو گا کیونکہ تقرر تو جب ہو کہ وجود ملے۔ الحاصل تقرر ماہیت
 عین ماہیت نہیں اس کو بھی دیکھئے تو شاید عقل یہ کیسی کہ ہمارے دور کرنے سے وہ
 خارج سے اور خیال سے دور نہیں ہو سکتا تو اس کو کہئے کہ صرف اپنی سرحد سے اس کو
 خارج کر دو یعنی اعتبارات عقلیہ سے۔ پہر پوچھئے کہ اب حیوان ناطق کا کہیں تیار ہے
 اگر اس نے پہر تقرر وغیرہ کا نام لیا تو کہئے کہ ابھی پوری نہیں ہوئی اس عارض کو بھی اپنی سرحد
 نکال دو اس وقت ضرور کیسی کہ ماہیت عدم بحث ہو گئی پہر کہئے کہ فرض کرو کہ جیسا کہ تم نے
 اپنے حدود سے تمامی عوارض اور وجود زید کو نکال دیا اگر حدود واقع سے بھی وہ سب نکالے

نکالے جائیں تو کیا پہر بھی زید کہیں متنازع ہے گا عقل ضرور کہے گی کہ اب اسکا ہرگز پتا نہ رہے تھا
 اس وقت اس سے کہتے ہیں جس طرح اس فرض میں بغیر وجود کے زید کوئی چیز باقی نہیں یعنی عدم بحث
 ہو گیا تو اسکو وجود کیونکر لاحق ہو گا تو عقل ضرور اس بات کو قبول کرے گی کہ ایسی مامیت کو
 وجود لاحق نہیں ہو سکتا بلکہ وجود کے بعد یہ اعتبارات غرض ہیں اس لئے کہ کلام یہ بیان وجود
 واقعی خارجی میں ہے مثلاً وجود زید کا جب خارج میں ہو گا تو ضرور ہے کہ اس کے لئے
 کچھ کیفیات خاصہ ہوں گے مثلاً قیام ذاتی ابعاد مثلاً نہ احاطہ خط و کسی مدت تک بڑھنا
 غذا حاصل کرنا چلنا پھرنا چھپنا بات کرنا سیاہی سفیدی وغیرہ اسی طرح وجود عمر کا ہو گا جسکے لئے
 یہی کیفیات مذکورہ اور دوسرے کیفیات ہوں گے ایسا ہی وجود دگر وغیرہ کلیتہً وجود
 خاصہ میں کیفیات و عوارض مخصوصہ ہوں گے اور وہ سب خبری ہوں گے اس لئے کہ کلی
 من حیث ہو کلی کا وجود خارج میں نہیں ہو سکتا بلکہ وہ ذہن میں بنتا ہے اس طور سے کہ سب
 خاص خاص دو سیاہیاں مثلاً دیکھی جاتی ہیں تو ایک مغموم ایسا ذہن میں آتا ہے جو دونوں
 شامل ہوا دسی کو کلی کہتے ہیں پھر بعد اراکات جزئیہ کے جو مغاہیم کلیہ کہ ذہن میں جمع ہوتے ہیں
 اودن میں سے چند کلیات کا مجموعہ لیا جاتا ہے اور اس مجموعہ کا نام مامیت قرار دیا جاتا ہے
غرض وجودات خاصہ جنہیں کیفیات و عوارض جزئیہ کا مجموعہ ہوتا ہے
 آپس میں متنازع ہیں اور مابہ الامتیاز وہی مجموعہ عوارض ہے جسکا نام تشخص ہے اور اسکا
 تشخص اسی وجود خاص کے لئے وضع کئے جاتے ہیں۔ تشخص وجود کے کبھی نہ شک نہیں ہو
 بلکہ جہاں وجود ہو گا خواہ خارج میں ہو یا ذہن میں متنازع ہو گا اور مابہ الامتیاز تشخص ہے تو
 ضرور ہے کہ ہر وجود خاص کے ساتھ تشخص ہو پھر ان تشخصات کے لحاظ سے اگر تشخص کو
 مبائن دوسرے کے کہتے تو ممکن ہے اور اگر یہ لحاظ کیا جائے کہ یہ سب کیفیات

وجود میں ذات وجود میں ان کیفیات کے لحاظ سے کوئی کمی و زیادتی نہیں بلکہ وہ ہر حال میں مستقل اور معرض ہے جیسے زید کو لڑکپن جوانی پیری عارض میں اور تینوں حالتوں میں زید وہی شخص ہے اور اسکی ذات میں کمی کی گنت نہیں اس لحاظ سے کل وجود کو واحد شخصی کہیں تو سچا ہے اس صورت میں تغاّر صرف اعتباری ہوا۔ غرض ہر وجود خاص مستقل اور متصل ہے نہ وہ ان کوئی مابہیت ہے نہ ذاتیات بلکہ مابہیات وجود خاص سے وہیں میں بنائی جاتی ہیں جسکا حال اوپر معلوم ہوا اور یہی بات شیخ کی تقریر سے بھی لازم آتی ہے جو شفا میں لکھا ہے کہ موجود خارجی سے صورت خیال میں جاتی ہے یعنی بواسطہ جو اس کے اور خیال سے بعد تجرید کے صورت کلیہ عقلیہ لی جاتی ہیں انتہی۔ جب یہ بات ہے کہ مابہیت کلیات ہیں اور جملہ ذہن ہی میں بنتی ہیں جیسا کہ شیخ کی تصریح سے ظاہر ہے تو نتیجہ ہوا کہ مابہیت ذہن ہی میں بنتی ہیں۔ اور شارح تجرید کے اقوال سے بھی ثابت ہوا جیسا کہ اوپر لکھا گیا تو غور کرنا چاہئے کہ انتزاعیات ذہنیہ کو جسکا وجود مطلقاً خارج میں نہیں معرض قرار دینا اور منشاء انتزاع کو جو بالذات خارج میں موجود ہے عارضاً و تابع اور عرض بنانا کس قدر عقل سے بعید ہے اور اوپر کی اعتراض ہوئے ہیں بجملة انکے ایک یہ کہ امکان نفس ذات کی صفت ہے۔

تقریر بالا سے یہ ثابت ہوا کہ مابہیات وہ مفاہیم ہیں جو موجودات خارجیہ یعنی وجودات خاصہ سے ذہن انتزاع کر لیتا ہے اور یہ بھی معلوم ہوا کہ حسی کلیات میں سب متعرضہ ذہن ہیں اسلئے کہ خارج میں سولے وجود خاص کے کوئی چیز نہیں اس سے ثابت ہوا کہ جن لوگوں نے نزدیک کلی طبعی موجود خارجی نہیں اور نہیں کا مذہب حق ہے۔

کلی طبعی کے موجود خارجی ہونے پر جو استدلال کیا جاتا ہے کہ نہ الحیوان المحسوس

فی الخارج کا جزو حیوان ہے اور جزو موجود کا موجود ہوتا ہے مدار اس دلیل کا ایک امر عرفی ہے
 جبکہ ذکر اوپر ہوا کہ جب ایک قسم کی بات کئی موجودوں میں پائی جاتی ہے تو ان سب کو
 ایک نام میں شریک کر دیتے ہیں اوس میں یہ لحاظ نہیں کہ وہ موجود بالذات ہے یا نہیں
 نہ الحیوان الموجود سے صرف اسی قدر ثابت ہے کہ مشار الیہ موجود خارجی ہے نہ یہ کہ حیوان
 بھی موجود ہے یہ مثال ایسی ہوئی جیسے کسی سقف کے اشارہ کر کے ہذا الفوق المرئین
 اور استدلال کریں کہ فوق موجود ہے کیونکہ جزو موجود کا ہے اگر اس کے منہ سے یہ بین کہ مشار
 سے فوقیت منتزع ہو رہی ہے تو مسلم ہے جیسے مثال مذکور میں حیوان منتزع ہو رہا ہو اور
 اگر یہ کہیں کہ خود فوق بلا لحاظ مشار موجود خارجی ہے سو یہ قابل تسلیم نہیں حال یہ کہ انتزاع
 میں فوقیت اور حیوانیت دونوں برابر ہیں پر یہ استدلال کلی طبعی کے درجہ پر انقیل مضار
 علی المطلوب ہے کیونکہ دعویٰ بھی یہی ہے کہ حیوان جو کلی طبعی ہے موجود ہے اور دلیل
 سبھی بھی ہے کہ حیوان بھی موجود ہے اور ہذا یعنی مشار الیہ بھی موجود ہے اس لئے حیوان
 جو جزو موجود ہے۔

شرح مطالع نے لکھا ہے کہ اگر کلی طبعی موجود ہو تو وہ یا نفس خبریات
 خارجیہ ہوگی یا جزو یا خارج ہوگی اور کچھ تینوں صورتیں باطل ہیں صورت اولیٰ اسوجہ سے
 باطل ہے کہ اگر وہ تین خبریات ہوگی تو لازم آئیگا کہ کل خبریات باہم خارج ہیں ایک
 بیون اسلئے کہ جو جزئی فرض کیجائے وہ عین طبیعت کلیہ ہے اور دوسری جزئی بھی
 عین طبیعت ہے اور عین کا عین عین ہوتا ہے تو جو جزئی فرض کیجائے وہ دوسری جزئی
 کی عین ہوگی حالانکہ یہ بدامنتہ باطل ہے۔ اور صورت ثانیہ یعنی کلی طبعی جو موجود
 خارجی ہونا اس وجہ سے باطل ہے کہ جب وہ خارج میں ادن خبریات کا جزو ہوگی تو

وجود اس کا کل پر مقدم ہوگا کیونکہ اجزائی خارجیہ کا وجود کل پر مقدم ہونا ضرور ہے اور جب اس کا وجود مقدم ہو تو مغائر وجود کل ہوگا اس صورت میں حمل کلی کا کسی جزئی پہنچ نہ ہوگا جیسے تمام اجزائی خارجیہ میں بھی بات ہے۔ اور تیسری صورت یعنی کلی طبعی کا جزئیات سے خارج ہونا بین الاستحالیہ ہے۔

دوسری دلیل یہ قائم کی ہے کہ اگر کلی طبعی اعیان میں پائی جائے تو موجود فی الاعمیان یا صرف طبیعت ہوگی یا امر آخر کے ساتھ صفت طبیعت نہیں ہو سکتی ورنہ لازم آئے گا کہ امر واحد بال شخص مختلف مکانوں میں موجود اور صفات متضادہ کے ساتھ تصف ہو جو ظاہر البطلان ہے۔ اور امر آخر کے ساتھ بھی موجود نہیں ہو سکتی اس لئے کہ طبیعت اور امر آخر اگر بہ یک وجود خارج میں موجود ہوں اور وجود دونوں کے ساتھ قائم ہو تو قیام ایک شئی کا مختلف محال میں لازم آئے گا جو محال ہے اور اگر وجود مجموعہ کے ساتھ قائم ہو تو ہر ایک موجود نہ ہوا بلکہ مجموعہ موجود ہوا اور اگر دونوں بد وجود موجود ہوں تو عمل طبیعت مطلقہ کا مجموعہ پر عمل نہ ہوگا اور وہ خلاف مغروض ہے۔ اگر کہا جائے کہ حیوان کا وجود ضرور ہے اس کا انکار ممکن نہیں تو ہم کہیں گے کہ حیوان کا وجود اس معنی سے ضروری ہے کہ ہر حیوان صادق آتا ہو وہ موجود ہے لیکن طبیعت حیوانیہ کا وجود منقطع ہے چہ جائیکہ ضروری ہو۔

اگر کہا جائے کہ اگر وجود میں صرف اشخاص ہوں تو کلیات کہاں سے متحقق ہوں تو جواب اس کا یہ ہے کہ عقل اشخاص سے صور کلیہ کو مختلف طوروں سے انتزاع کرتی ہے کبھی انکی ذوات سے اور کبھی اودن اعراض سے جو اشخاص کو مختلف ہوں بحسب استعداد ہائے مختلفہ اور اعتبارات متنوعہ ملتے۔

ملاحضہ نے لکھا ہے کہ قوی دلیل کلی طبعی موجود فی الخارج ہو سکتی ہے کہ اتصال

اجسام میں ثابت ہے اسوجہ سے کہ جزئیہ تجزیہ باطل ہے۔ پھر اگر ایک جسم متصل کے ہم درجہ سے کریں جس سے اتصال سابق جاتا رہے اور انفصال اُسکو لاحق ہو تو جس صورت میں کہ کلی طبعی یعنی جسم موجود فی الخارج ہو تو کوئی خرابی لازم نہ آئیگی اس وجہ سے کہ حالت اتصال و انفصال میں وہ موجود ہوگا اور تشخصات بدلنے نہیں گئے بخلاف اسے کہ کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو ہر طرح سے خرابی لازم آئیگی اسلئے کہ انفصال کے وقت وہ دونوں حصے خارج میں عین تشخص ہونگے یا نہ ہونگے اگر عین تشخص نہ ہوں تو لازم آئے گا کہ نہ کلی خارج میں موجود ہونہ تشخص۔ حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے کیونکہ جن لوگوں نے وجود کلی طبعی کا انکار کیا ہے انکے پاس تشخص موجود فی الخارج ہے اور اگر وہ دونوں عین تشخص ہوں چونکہ وہ ممتاز اور مبائن ہیں متصل نہ ہوں گے اسلئے کہ متبائن کبھی متصل نہیں ہو سکتے اس صورت میں اتصال اجسام جو باطل ثابت کیا گیا تھا باطل ہو گیا اس لئے کہ ان دونوں حصوں میں صرف تشخص ہی تشخص ہے کلی کا وجود نہیں۔ اور چونکہ دونوں کے تشخص مبائن ہیں اور دو متبائن متصل نہیں ہو سکتے اتصال اور یکا قبل انفصال ممکن نہوا اور وہ باطل ہے انتھے۔

یہ کھ دلیل بطریق جبر کو نہایت آسانی سے ساکت کر دیگی اسلئے کہ بڑی دقت سے اتصال اجسام ان کے زعم میں ثابت کیا گیا تھا اب صرف کلی طبعی کے موجود فی الخارج نہ ہونے سے وہ سب درہم برہم ہو جاتے ہیں علیٰ ہذا القیاس صرف تشخصات کو موجود خارجی کہنے والوں کو کبھی سکوت اختیار کرنا ہوگا اور جس صورت میں ماحیات موجود خاص سے متزع ہوں اور تشخصات اس کے عوارض ہوں تو کوئی قباحہ لازم نہ آئیگی اسلئے کہ وہ دونوں حصے در دو جدا خاص ہیں ان کے عین تشخصات نہونے سے

وجود کلی ہرگز لازم نہیں آتا۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ کلی طبعی خارج میں موجود نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ
تقریر جاری ہو سکتی ہے اس طور سے کہ اگر جسم متصل کے دو حصے کریں تو وہ دو فرد اس جسم
کے ہونگے جو بسبب تشخصات متباہنہ کے باہم ممتاز و متباہن ہیں اور دو متباہن کبھی متصل نہیں
ہو سکتے حالانکہ پہلے بسبب بطلان جز کے اتصال ثابت تھا۔

ملاحضہ نے شرح سلم میں دلیل مذکور کا بھی جواب دیا ہے کہ حالت اتصال
جو اجزاء تھے وہ انتراعی تھے جو حالت انفصال میں معدوم ہو گئے اور حالت انفصال
میں جو اجزاء ہیں وہ واقعیہ ہیں اور موجود فی الخارج ہیں اگر یہ اجزائی حادثہ نفس تشخصات
متباہنہ ہوں اور کلی موجود فی الخارج نہ بھی ہو تو اتصال سابق کو کوئی ضرر نہیں اور اس
تقریر سے وہ اعراض بھی اٹھ گیا کہ باقی کے اجزاء بعد انفصال متباہن یعنی نہ ہی
اجزائیں جو قبل انفصال تھے اور یہ اجزاء منفصلہ متباہن الحقیقہ ہوں گے جس صورت میں
کہ کلی طبعی موجود نہ ہو تو یا اجزاء متباہنہ اجزائے متصلہ ذہنیہ کے ساتھ کیونکر متحد ہو سکیں گے
کیونکہ متباہن میں اتصال ممکن نہیں۔ یہ اعراض اس وجہ سے رفع ہو گیا کہ اجزائی انتراعیہ سابقہ
اور اجزائی متحققہ لاحقہ میں اتحاد نہیں اسلئے کہ ذاتی وجود انتراعیات کا ذہن میں ہوتا
اور متحققہ کا خارج میں اسلئے جائز ہے کہ اون دونوں اجزاء میں ذاتا متباہن ہو اور جب
اجزائے سابقہ و لاحقہ متحد نہ ہوئے تو اتحاد متباہنین کا لازم نہ آیا۔

اگر کہا جائے کہ اجزائے متصلہ متحد فی الما، بیہ میں اسلئے کہ وہ متحد فی الوجود
ہیں اس وجہ سے تشخصات متحدہ نہیں ہو سکتے اور جب وہ تشخص نہ ہوئے تو وجود کلی
کا ثابت ہوا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ اجزائے متعدد صرف انتزاعی ہیں جبکہ وجود خارج میں نہیں
 تو کلی طبعی کا وجود خارج میں ثابت نہ ہوا اور اجزائے انتزاعیہ متفقہ الحقیقہ ہوں نہیں سکتے بلکہ
 جائز ہے کہ متباہن سبب حقیقت ہوں جیسے قطبین اور منطقہ وغیرہ و دائر متباہنہ فلک کے
 منفرع ہونے ہیں۔ اگر کہا جائے کہ وہ اجزائے متحدہ فی الوجود متباہن ہوتے تو اتحاد اذن کا
 ممکن نہ ہوتا تو جواب اسکا یہ ہے کہ اذن اجزائے اتحاد صرف اس معنی سے ہے کہ نشاء
 انتزاع اور کما ایک ہے کیونکہ انتزاعیات کا وجود تو خارج میں ہے ہی نہیں جو متعدد ہو سکیں
 اور ایک چیز نشاء اور ثبائت کا ہو سکتی ہے جیسے کہ نشاء و دائر متعددہ کہے۔

مولانا سحر العلوم رحمہ نے شرح سلم میں وجود کلی طبعی پر ایک دلیل یہ لکھی ہے
 کہ اگر ماہیت مطلقہ موجود نہ ہو تو یقین میں اشخاص موجود ہو گا اور ذات اشخاص بانفسہا متنازع
 ہونگے اور امتیاز بالذات فرع اسکی ہے کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا ہوں اسلئے کہ جب تک
 کوئی چیز متقرر اور موجود نہ ہو متنازع اور متعین نہیں ہو سکتی اور متقرر اور موجود بالذات ہونا وجود
 ذاتی ہے جسکا مطلب یہ ہوا کہ اگر کلی طبعی موجود فی الخارج نہ ہو تو لازم آئے گا کہ اشخاص ذات
 بالذات ہوں حالانکہ وہ محال ہے اس صورت میں ضرور ہے کہ تعین خارج ہو اور یہ بھی
 مسلم ہے کہ تعین امر منہم نہیں تو ثابت ہوا کہ وہ انتزاعی ہو گا نفس ماہیت ہی جو ممکن ہیں کثیر
 جعل اور متنازع ہیں امور بنیہ مختلفہ کی وجہ سے جبکہ وجود باختلاف جعل ہے اس کا جواب
 خود مولانا نے بھی دیا ہے کہ اشخاص اگر تعین بالذات ہوں تو اس سے یہ لازم
 نہیں آتا کہ وہ متقرر اور موجود بانفسہا بھی ہوں اس طور سے کہ جاعل کی طرف بالکل محتاج
 نہ ہوں بلکہ اشخاص متعینہ کے حق میں تقریر عدم تقریر برابر ہے اور یہ بھی کہہ سکتے ہیں
 کہ تعین اور وجود واقع سے ممکن الارتفاع تھے جاعل نے انکو ثابت کیا اتھے۔

تقریر مذکورہ بالا سے یہ معلوم کہ ماہیات امور انتراعیہ ہیں اور کا وجود خارج
بین نہیں اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ نہ جعل سبط حق ہے نہ جعل مولف اسلئے کہ دونوں تدریج
مدار وجود خارجی ماہیات پر ہے کیونکہ انتراقین جو جعل سبط کے قائل ہیں ان کے نزدیک
انتر جعل کا نفس ماہیت ہے اور مثالین جو جعل مولف کے قائل ہیں ان کے نزدیک انتر جعل
کا مفاد حیضات ترکیبہ ہے یعنی اتصاف الماہیۃ بالوجود اور ان دونوں صورتوں میں
ماہیت کا وجود خارجی مراد ہے اور جب ماہیت ہی موجود نہ ہو تو دونوں قابل تسلیم نہیں
اگرچہ بعد اثبات انتراعیت ماہیت کے کوئی ضرورت نہیں کہ ہر ایک مذہب کے
دلائل سے تعرض کیا جائے مگر یہ مناسبت مقام دلائل مقبرہ دونوں مذہبوں کے
مع ایرادات لکھے جاتے ہیں جس سے ثابت ہو جائے گا کہ وہ دلائل بھی فی انفسہا
مخدوش ہیں۔

پہلے جعل سبط کے دلائل ذکر کئے جاتے ہیں اسلئے کہ اکثر محققین کا بھی
مذہب مختار ہے۔

پہلی دلیل انتر جعل کا جو کچھ فرض کیا جائے خواہ وجود ہو یا اتصاف الماہیۃ
بالوجود یا اتصاف یا لا اتصاف وہ ایک ماہیت ہوگی اور وہی انتر جعل کا ہوگا اس
صورت میں انتہا جعل مولف کی سبط کی طرف ہو جائیگی۔

اس کا جواب یہ ہے کہ مقصود سبط والوں کا یہ ہے کہ جہاں ماہیت کا وجود
ہو ان نفس ماہیت اتر ہے خواہ وہ موجودات خارجیہ سے ہو یا ذہنیہ سے۔ اور اتصاف
الماہیۃ بالوجود اگر ماہیت فرض کی جائے تو وہ ہمیشہ ذہنی ہوگی کیونکہ وجود مقصد
کا ذہن میں ہوتا ہے بخلاف اوس ماہیت کے جو تصف بالوجود ہے کہ وہ ذہنی بھی

ہوگی اور خارجی بھی۔ غرض یہ تقسیم ماہیت جو محل بسیط والوں کے دعوے کے مخالف ہے اور بر تقدیر تسلیم سچاؤ کے مفید مدعا بھی نہیں اس لئے کہ وہ ماہیت موجود فی اللہ میں بھی تصف بوجود ذہنی ہوگی اس صورت میں وہاں بھی مفاد ہیئت ترکیبہ وجود جو کا جھوکا محل مولف والے اثر بالذات قرار دے سکے ہیں اور اس ماہیت انتزاعیہ کو انتزاعی جیسے ماہیت خارجیہ میں کہا کرے ہیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ اثر بسیط کا ماہیت مستقل یعنی بغیر خط وجود کے ہے خواہ ذہنی ہو یا خارجی مستقل ہو یا غیر مستقل اور اثر جعل مولف کا مغز البی ہیں ذات ممکن اور اس کے وجود کے درمیان میں جب کو مفاد ہیئت ترکیبہ سے تعبیر کرتے ہیں اور یہ معنی مستقل نہیں ہو سکتے خواہ درجہ شکایت میں لئے جائیں یا محلی غنہ میں اس لئے وہ ملاحظہ حال طرفین کے لئے آگے ہیں یعنی ماہیت اور وجود کے اگر وہی معنی بالاستقلال لحاظ کئے جائیں تو جعل مولف کے اثر ہونے کی اول میں صلاحیت نہیں جیسے نسبت تامہ نہریہ اگر مستقل ملحوظ ہو تو متعلق تصدیقی ہونیکی صلاحیت اس میں نہیں پس معلوم ہوا کہ جعل مولف کا مال بسیط کی طرف نہیں ہو سکتا کیونکہ معنی غیر مستقل مستقل نہیں ہو سکتے۔

تیسرا جواب یہ ہے کہ جعل بسیط کی طرف انتہا واجب ہو کہ وہاں ایک ہی چیز ہو یعنی ماہیت حالانکہ بالبداہتہ معلوم ہے کہ ماہیت وجود میں وہاں ہیئت حلیہ پیدا ہوتی ہے جو جعل مولف والوں کے نزدیک اثر بالذات ہے اور اس کے اجزاء یعنی ماہیت وغیرہ بالجمع اور ممکن نہیں کہ ہیئت حلیہ اور ماہیت ایک ہوں تو دونوں کا جعل ایک کیونکر ہو سکے۔

دوسری دلیل اثر جعل کا ایسی چیز نہ ہوگی کہ اعتبار معتبراً انتزاع منتزع کے تابع ہو بلکہ مستقل ہوگی اور وجود اور انصاف بالوجود یہ دونوں امر اعتباری اور تابع تشریع

ہیں اسلئے ارجل کے نہیں ہو سکتے ۔

جواب جاعل چونکہ ماہیت کو موجود کر دیتا ہے اسلئے اثر اس کا ماہیت موجود ہوگی جسکی تبیر مفاد ہیأت ترکیبہ سے کیجاتی ہے اس میں امر عینی یعنی معمول موجود ہے اور وہی کافی ہے ۔

معمول الیہ کا امر عینی ہونا ضرور نہیں اسی وجہ سے جملتہ فوقاً و تحتاً کہا جاتا ہے قطع نظر اسکے مذہب متناہین پر وجود جو ماہیت کے ساتھ مختلط ہے خود امر عینی ہے پس مجموعہ معمول اور معمول الیہ کا امر عینی ہوگا جو فی الحقیقہ اثر ہے اور اتصاف وغیرہ الفاظ اوسی کے تعبیر ہیں ۔

تیسری دلیل جمل نفس ماہیت سے بالذات تعلق ہوگا یا بالعرض یا بالکل متعلق ہی نہ ہوگا صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور صورت ثالثہ بدہمتہ باطل ہے اسلئے کہ کوئی ممکن بغیر جاعل کے موجود نہیں ہو سکتا ۔

رہی صورت ثانیہ سوا دس میں یہ لازم آتا ہے کہ ماہیت من حیث ہی ماہیت من حیث الوجود سے متاخر ہو جائے لہذا نہ معروض کا درجہ عارض پر مقدم ہے **جواب** اوسکا یہ ہے کہ اگر تسلیم کیا جائے کہ ماہیت من حیث ہی قبل وجود ہے تو بھی جمل میں ضرور نہیں کہ وجود پر مقدم ہو اسلئے کہ جاعل کا مقصود یہ ہے کہ ماہیت کو موجود بنادے پہر جب وہ اپنا مقصود پورا کرے تو اثر بالذات اس کے جمل کا ماہیت موجود ہوگی جو مفاد ہیأت ترکیبہ ہے اور بواسطہ اسکے نفس ماہیت بھی اثر ہوگی یعنی تعلق جمل کا ادلاً وبالذات مفاد ہیأت ترکیبہ کے ساتھ ہوگا اور بواسطہ اسکے نفس ماہیت کے ساتھ ۔ اور مثال اسکی ایسی

ہوگی کہ نار مثلاً مجبول ہوئی تو مع الحرات مجبول ہوئی یہ نہیں کہ پہلے نفس نار مجبول ہوئی اس لیے کہ معروض ہے پہلے اس کے بعد حرارت بلکہ نار مع الحرات کا مجبول ہونا بعینہ نار کا مجبول ہونا ہے گو لحاظات کا فرق ہو اسی طرح مفاد ہیئت ترکیب کا مجبول ہونا بعینہ ماہیت کا مجبول ہونا ہے اگر مرتبہ ماہیت کو تقدم حیثیت معروضیت ہے بھی تو لحاظ ذات میں ہے نہ تعلق جعل میں کیونکہ جب کوئی صفت کسی چیز کو واسطہ فی العرض عارض ہو تو وہ صفت ما بالذات و ما بالعرض کو وقت واحد میں عارض ہوتی ہے جیسے حرکت کہ سفینہ و جالس کو وقت واحد میں عارض ہے اور اگر واسطہ فی الثبوت لیا جائے تب بھی ماہیت لحاظ ذات میں مقدم اور جعل میں متاخر ہے۔

اور اس جواب کی تقریر یوں بھی کر سکتے ہیں کہ قبل جعل نفس ماہیت کوئی چیز نہیں جس کا تقدم ماہیت مختلط ہو بلکہ جب جاعل نے کسی شی کو موجود کیا اور وہ شی عدم سے وجود میں آئی تو ابتداءً بطور مرتبہ اختلاط کا ہوا اس کے بعد عقل نے ماہیت میں حیث ہی اور مختلط کو متاخر کیا جس سے عارض و معروض سمجھے گئے عام ازینکہ ماہیت اصل ہو یا وجودیہ نہیں کہ فعلیت معروض کی مقدم تھی اسی وجہ سے متنائیں نفس ماہیت کو حقیقہً مکن بھی نہیں کہیں بلکہ ان کے یہاں امکان عوارض مرتبہ اختلاط سے ہے

اور نفس ماہیت مجبول بالعرض ہونے سے یہ بھی لازم نہیں آتا کہ وہ ماہیت مختلط سے بالکل متاخر ہو کیونکہ نفس ماہیت کے مجبول ہونے کے لئے ماہیت مختلط واسطہ فی العرض اور اس واسطہ میں اتصاف ما بالعرض کا کسی صفت کے ساتھ بعینہ اتصاف ما بالذات ہے جیسے اتصاف جالس سفینہ و سفینہ کا حرکت کے ساتھ وقت واحد میں ہے۔

چوتھی دلیل وجود حقیقہ صیوریت اور ہو جانے کا نام ہوا در نفس قوام ماہیت
 من حیث الصدور عن الجاعل مع حل وجود اور وجود کا مصداق ہے اگر ماہیت اپنے اصل قوام
 میں فاعل سے مستغنی ہو تو صیورۃ ذات دہان صادق آئیگی جو منہ وجود کے ہیں اور جس
 چیز پر وجود باعتبار اصل ذات کے صادق ہو وہ حیز امکان سے خارج ہے حالانکہ یہ
 بدائتہ باطل ہے پس ثابت ہوا ماہیت باعتبار اصل ذات اور تقرر کے جاعل کی طرف
 محتاج ہے اور بھی مقصود اشراقیین کا ہے۔

جواب مصداق حل وجود ماہیت ہے مگر اس حیثیت سے کہ مستند جاعل کی طرف
 ہے عام ازینکہ استناد او مکان حیثیت ہی ہی ہو یا من حیث الوجود اگر ماہیت من حیثیت ہی جاعل
 سے مستغنی اور من حیث الوجود محتاج ہو تو یہ لازم نہیں آتا کہ مرتبہ اصل ذات میں او سپر وجود کا
 حل ہے جس سے حد امکان سے وہ خارج ہو جائے۔ اور اگر تسلیم بھی کیا جائے کہ مصداق
 وجود ماہیت من حیث الاستناد لے الجاعل ہے من حیثیت ہی ہی یعنی ماہیت نفس ذات میں مستغنی
 عن الجاعل نہ ہو تو سبھی اس میں شک نہیں کہ جعل مولف کی تقدیر پر ماہیت من حیثیت ہی
 سبھی جاعل کی طرف مستند ہے اسلئے کہ وہ اثر بالعرض ہے اگرچہ یہ استناد بہ جعل مستغنی
 نہیں۔ فایۃ الامر یہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود جاعل کی طرف مستند بالذات ہے اور
 نفس ماہیت مستند بالعرض۔

پانچویں دلیل وجود مصدری نفس صیورۃ ذات اور کسی طرف میں اس کے
 واقع ہو جانے کا نام ہے اور وہ ذات پر کوئی افزا کہ نہیں جو منضم ماہیت کے ساتھ
 ہو پس جعل انصاف بعینہ جعل ماہیت ہو گا۔

جواب اگر اثر اصحیہ وجود تسلیم بھی کیا جائے تو انصاف انصافی گود ہا

یہی انصاف انتزاعی تو ضرور ہوگا اور جو وہ بھی نہ ہو تو لازم آئے گا کہ بغیر انصاف مبدا کے
 من شتق کا ہو حالانکہ وہ جائز نہیں دیکھ لیجئے اگر فلک متصف بغیوت نہ ہو تو الفلک فوق
 کہنا صحیح نہ ہوگا۔ جل مولف والوں کو تصحیح مذہب کے لئے یہ انصاف بھی کافی ہے اور اوست
 یہ صراحت صادق آئیگی کہ انصاف اثر جعل کا ہے نہ نفس ذات کو ذات ہی کی طرف میں واقع ہو۔
 چوتھی دلیل محمولیت انصاف کے منہ سے یہی ہیں کہ منشا انصاف مجبول ہو
 اسلئے کہ انصاف امر انتزاعی ہے اور انتزاعی کا تقرر اور قوام صرف بحسب منشا ہوتا ہے
 اس صورت میں اثر جعل کا مصداق انصاف کا تقرر ہوگا جس سے حکایت کی جائے
 کہ ماہیت موجود ہے نہ وجود انصاف وغیرہ اسلئے کہ انصاف کے تحقق فی الخارج
 ہونے میں اور شئی متصف بالوجود فی الخارج ہونے میں فرق ہے چونکہ مصداق انصاف
 ہونے کے لئے سوائے ماہیت کے کوئی چیز صلاحیت نہیں رکھتی اس لئے اثر
 جعل کا وہی ہوگی۔

جواب اس میں شک نہیں کہ خارج میں انصاف متحقق نہیں بلکہ ماہیت
 متصفہ ہی ہے جو مصداق انصاف اور جسکے تقرر کو تقرر قوام و انصاف میں دخل ہے
 مگر اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت میں حیث ہی ہی منشا انتزاع الوجود بالماہیت ہو
 بلکہ منشا انتزاع ماہیت مطلقہ بالوجود ہے کیونکہ منشا میں گے مذہب پر وجود موجود
 خارجی مادہ منضم الی الماہیت ہے

سالتومین دلیل محمولیت انصاف متصور نہیں جب تک کہ صفت امر غیبی ہو
 اسلئے کہ جاعل جب ماہیت کو متصف بالوجود کرتا ہے تو وجود کو اس کے ساتھ
 قائم کرتا ہے جیسے سودا کو اس کے ساتھ قائم کرتا ہے اس تقدیر پر وجود کے لئے وجود اور

تسلل وجودات میں لازم آئے گا اور اگر وجود کو موجود نہ کرے تو مدعی ثابت ہے کہ
فاعل سے نفس ماہیت صادر ہوئی۔

جواب متناہین کے مذہب پر وجود امر خارجی ہے اور صفت عینی
ہے جاعل جب ماہیت کو موجود کرنا چاہتا ہے تو ایک خاص حصہ وجود کا اسکو
عارض کر دیتا ہے جو موجود بنفسہ ہے نہ جو ذرائع اس میں تسلل لازم آنے کی
کوئی وجہ نہیں۔

آکھوین دلیل حاصل جعل مولف کا یہ ہے کہ تعلق جعل کا نسبتہ شخصہ کے
ساتھ ہے جو مرتبہ تکلی غنی میں ہے اگر مراد اس تعلق سے یہ ہے کہ نسبتہ شخصہ کے جاعل نسبتہ
بنیادیتا ہے تو وہ باطل ہے اسلئے کہ اس سے تخلل جعل کاشی اور نفس شے میں لازم آتا ہے
اور اگر یہ مراد ہے کہ نسبتہ مفروضہ کو موجود کر دیتا ہے تو وہاں علاوہ اس نسبتہ کے
جو ماہیت اور وجود میں ہے ایک دوسری نسبتہ پیدا ہوگی ذات نسبتہ اور اس کے وجود
میں اور وہ بھی جاعل کی طرف محتاج ہوگی پیر تیسری پیدا ہوگی بیان تک کہ نسبتوں میں
تسلل لازم آئے گا اور کوئی نسبتہ اس میں سے معمول بالذات نہ ہوگی اسلئے کہ بنا بر
جعل مولف کے جب جعل ہوگا تو اس نسبتہ کا ہوگا جو نسبتہ اور اس کے وجود میں ہے
یعنی جعل ہر نسبتہ کا بالعرض ہوگا اور یہ مسلم ہے کہ تحقق بالعرض بدون تحقق مابالذات
ممتنع ہے اس وجہ سے کسی نسبت کا جعل نہ ہوگا۔

اس صورت میں ماہیت اور وجود میں جو نسبت ہے اس کا بھی
جعل ممکن نہ ہوا اس تقدیر پر جعل مولف والوں کو بغیر اس قول کے گزیر نہیں کہ
تعلق الجعل بالنسبتہ سے مراد بھی ہے کہ نفس نسبت کو عدم سے مرتبہ تقرر و فعلیت میں

لایا اوسی کا نام جعل بسیط ہے۔

جواب یہ جعل بسیط نہیں اسلئے کہ اگر جعل کا اوس میں بالذات نفس مابیت ہو
 ہے اور نسبت بھی گو کسی قسم کی مابیت ہے لیکن وہ مابیت نہیں جس میں نسبت ہے اور تعلق
 جعل کا نسبت کے ساتھ جو محصل جعل مولف بتلایا گیا سو وہ اونکے مذہب کے خلاف ہے
 اسلئے کہ وہ تصریح کرتے ہیں ان جعل کا بالذات مفاد مبیات ترکیبہ حلیہ ہے یعنی مابیت
 اور وجود کا اختلاط درجہ محکی عنہ میں جس سے ذہن میں بعد انتزاع کے نسبت پیدا ہوگی اس تصور میں
 اگر کسی نسبت کا جعل ممکن نہ ہو تو اونکو کوئی ضرر نہیں علیٰ ہذا القیاس جعل مولف کے طریقہ نسبت
 جعل ذہن میں ہوگا یعنی نسبت کو موجود کر دینا صادق آئے گا جس میں نسبت بالعرض اثر
 جعل کا ہوگی۔ اب اگر اس نسبت وجود میں جو نسبت ہے وہ اعتبار کیجا آئے اور
 سلسلہ ان اعتبارات کا قائم کیا جائے تو اعتبارات میں تسلسل ہوگا جس سے کوئی نقصان
 لازم نہیں آتا۔ اور اگر بیان محصل جعل مولف میں مراد اوس نسبت سے جو مرتبہ محکی عنہ میں ہے
 اوس کے ساتھ تعلق جعل قرار دیا گیا مابیت اور وجود من حیث الاختلاط ہوں تو اوس
 بعد پر دوسری نسبت نکالنے کی کوئی ضرورت نہیں کیونکہ یہ نسبت جسکے ساتھ جعل تعلق
 ہو رہا ہے گو بظاہر بسیط ہے لیکن فی الحقیقہ مجموعہ مابیت اور وجود کا ہے اس لئے
 کہ محکی عنہ کے درجہ میں یعنی نفس الامیر میں وہ نسبت ہو نہیں سکتی جو انتزاعی ہے بلکہ اس کا نشا
 انتزاع ہوگا غرض اوس نسبت یعنی مفاد مبیات ترکیبہ کے ساتھ جعل کے تعلق ہوئے گا۔
 یہ مطلب ہو کہ جعل نے مابیت کو وجود کے ساتھ ایسے طور پر خلط کیا کہ اگر اس کی تفصیل
 کریں تو دو درجہ حلیہ تکلیفیں گے جب نسبت اور اوس کے جعل کے یہ معنی ہوئے تو
 علحدہ کوئی خیر نکل نہیں سکتی جسکو نسبت کہیں۔

نویں دلیل۔ جعل شخص کا جعل طبیعت کا ہے فرق صرف اعتباری ہے مثلاً جب جعل زید کے ساتھ متعلق ہو خواہ بیسٹ ہو یا مرکب انسان کے ساتھ ضرور متعلق ہوگا اور ظاہر ہے کہ جعل ایک شخص کا بعینہ دوسرے شخص کا جعل ہو نہیں سکتا اب فرض کیجئے کہ بنا بر جعل مولف کے جب زید کا جعل ہوگا تو زید اور اسکے وجود میں جو نسبت شخصیت ہے اسکے ساتھ جعل متعلق ہوگا اور اسکے وجہ سے ماہیت نسبت کے ساتھ ضرور جعل متعلق ہوگا ورنہ جعل شخص بدن جعل کلی لازم آئے گا جو باطل ہے پہلے اگر نفس ماہیت نسبت معمول ہو تو یا جعل اس کا بیسٹ ہوگا یا مرکب صورت اولیٰ میں مدعی ثابت ہے اور اور صورت ثانیہ میں یہ ہوگا کہ جاعل نے ماہیت نسبت کو موجود کر دیا اور اثر جعل کا یہاں بھی ایک نسبت رابطہ ہوگی ماہیت اور اسکے وجود میں اور یہ نسبت فرد ہوگی ماہیت نسبت کی اور متغائر ہوگی اوس نسبت جزئیہ کے جو زید اور اسکے وجود میں تھی اور ظاہر ہے افراد کے جعل باہم متغائر ہوتے ہیں علیٰ ہذا القیاس افراد نسبتوں کے غیر متناہی ہون کے اور تسل لازم آئے گا۔

جواب اس کا بھی وہی ہے جو اوپر کی دلیل کا تھا کیونکہ اس دلیل کا بھی مدعا نسبت شخصیت پر ہے۔

یہ جعل بیسٹ کی دلیلوں کا حال تھا اب جعل مولف کی دلیلیں سنئے۔

پہلی دلیل۔ ماہیت جو جاعل کی طرف محتاج ہوتی ہے علت احتیاج و ہا

امکان ہے اور وہ نام ہے اس نسبت کی کیفیت کا جو وجود اور ماہیت میں ہو یعنی ہونا اور نہ ہونا دونوں برابر ہونے کو امکان کہتے ہیں پس ماہیت باعتبار وجود کے معمول ہوگی نہ من حیث ہی اس وجہ سے اثر بالذات التوافق اور مفاد خلط ہوگا نہ

ماہیت من حیث ہے۔

جواب اگر علت احتیاج امکان ہی ہو تو یہ لازم نہیں کہ اثر جعل کا مفاد و خلط ہو اسلئے کہ امکان کے معنی جو کیفیت نسبت وجود بتلائے گئے وہ غیر مسلم ہیں بلکہ ماہیت کے معلول ہونے کی صلاحیت کا نام امکان ہے اس وقت اثر بالذات نفس ماہیت ہو گی کیونکہ وہ باعتبار نفس صلاحیت ذاتی کے محتاج ہے۔ اور اگر معنی امکان کے وہی تسلیم کئے جائیں تو یہ امر غیر مسلم ہے کہ امکان علت احتیاج ہے بلکہ جائز ہے کہ علت احتیاج نفس صلاحیت ماہیت للمعلولیت ہو اور اگر وہ بھی مسلم ہو تو یہ کیا ضرور کہ امکان مطلقاً علت احتیاج ہو بلکہ غایتہ الامریہ ہے کہ ماہیت من حیث الوجود کی علت احتیاج امکان ہو یا یہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ ماہیت من حیث ہی جاعل سے مستغنی ہو اور اگر یہ بھی تسلیم کریں کہ وہی امکان مطلقاً علت احتیاج ہے تو جائز ہے کہ احتیاج بطریق خاص ہو کہ متبوع یعنی ماہیت محتاج الے الجاعل اور اس کا اثر بالذات ہو اور تابع یعنی وجود اور اتصاف بالوجود محتاج اور اثر جعل بالتبع ہو غرض جعل مولف اس دلیل سے ثابت نہیں ہو سکتا۔

دوسری دلیل۔ جعل مجعول اور مجعول الیہ کو چاہتا ہے اور یہ جعل مولف نہیں۔
جواب۔ یہ استدعا جعل کا منہج ہے بلکہ نفس شی کو بنا دینا بھی جعل ہے۔
تیسری دلیل۔ جاعل ماہیت کو ماہیت نہیں بناتا اور نہ مجعولیت ذاتیہ لازم ہے اور نہ وجود کو بناتا ہے کیونکہ وہ انتزاعی ہے اور اثر جعل کو امر معنی ہونا چاہئے جب دونوں اثر جعل کے نہ ہوں گے تو معلوم ہو کہ اتصاف الماہیتہ بالوجود اثر جعل ہے۔
جواب۔ اتصاف بھی انتزاعی ہے تو اس میں اور وجود میں کوئی فرق نہیں

اگر کہا جائے کہ اتصاف اگرچہ انتزاعی ہے مگر نشاء انتزاع اسکا اعتراف ہی ہے۔
 تو جواب اسکا یہ ہے کہ جس تقدیر پر کہ وجود امر انتزاعی ہو تو اس کا بھی نشاء
 انتزاع یعنی ہوگا جب بھی کوئی فرق وجود اور اتصاف میں نہ ہو۔ غرض انتزاع جعل کا مابیت
 ہے مگر نہ اس منفی سے کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا جیسا کہ متدل نے سمجھا
 بلکہ باین منفی کہ جاعل نے نفس مابیت کو بقعہ عدم و بطلان ذات سے صفیہ وجود
 و تفریق حقیقت میں لایا۔

چوتھی دلیل مطلب جعل بیط کا یہ ہوگا کہ جاعل نے مابیت کو مابیت بنایا حالانکہ
 ثبوت الٰہی نفس ضروری ہے ورنہ تحلیل جعل مابیت اور اس کے نفس میں لازم آئیگا جو باطل ہے۔
 جواب مطلب جعل بیط کا غلط سمجھا گیا جیسا تقریر بالا سے ظاہر ہے۔
 پانچویں دلیل جسکو محقق حرا نے ذکر کیا ہے یعنی ہے تین مقدموں پر۔
 ایک یہ ہے کہ مصداق کے دو منہ ہیں ایک محلی عندہ اور مطابق تفسیر
 دوسرے الٰہ صدق حل یعنی وہ چیز جو علت صدق حل ہو اس طور پر کہ اگر
 وہ چیز تحقق نہ ہو تو قضیہ صادق نہ ہوگا۔

دوسرا مقدمہ یہ ہے کہ مابیت میں حیث ہی حل ذاتیا کیلئے محلی عندہ اور حل و احوال کیلئے
 محلی عندہ نفس میں نہیں ہو سکتی بلکہ اس کے ساتھ ایک امر از الٰہ بھی ہوگا جو اس کے ساتھ
 منضم یا اس سے متفرع ہوگا۔

تیسرا مقدمہ ہر مرتبہ کی مجموعیت صرف اس کے محلی عندہ کی مجموعیت کے تابع
 ہے بعد تہید ان مقدمات کے یہ معلوم کرنا چاہئے کہ اگر تین تقریر یا فعلیت کو از جعل بیط
 کا جو بتاتے ہیں اس سے کیا مراد ہے اگر نفس مابیت میں حیث ہی ہی مراد ہے تو حسب

مقدمہ ثانیہ وہ حمل ذاتیات کا محکی عنہ ہے اگر اوس کے حمل کے ضمن میں حمل ہوگا تو دوسرے
ذاتیات کا ہوگا نہ وجود وغیرہ عوارض کا جیسا کہ مقدمہ ثالثہ سے معلوم ہوا پھر وجود وغیرہ کیلئے
حمل متناف کی ضرورت ہوگی حالانکہ وہ خلاف تصریحات اشتراقیہ ہے۔ اور اگر فعلیت و تقریر کا
ماہیت مع الخلط مراد ہے تو اوس کا نام حمل مولف ہے۔

جواب خود استدلال موصوف نے دوسرے مقامات میں لکھا ہے کہ وجود
ذاتیات میں مطابق حمل ماہیت متقررہ ہے۔ اور قطع نظر اس کے یہ امر کو مسلم
ہے کہ جس ملاحظہ میں ماہیت من حیث ہی ہو اوس میں وہ عوارض کے لئے محکی عنہ
نہ ہوگی اسلئے کہ اوس ملاحظہ میں سوائے نفس ذات کے کوئی امر نہیں لیکن اوس سے یہ لازم
نہیں آتا کہ وہ واقع میں بھی بعض عوارض کے لئے محکی عنہ نہ ہو اسلئے کہ امکان انفکاک
کسی مفہوم کا دوسرے مفہوم بعض ملاحظات میں اس امر کو مستلزم نہیں ہے کہ ملاحظہ نفس
میں بھی انفکاک ممکن ہو۔

چہمٹی دلیل۔ جو مفہوم کہ ماہیت پر زائد ہوا اوس کا ثبوت ماہیت کو علت
سے ہوگا اسی واسطے عرض کی تعریف با یعلل اور ذاتی کی تعریف با لا یعلل کے ساتھ کرتے
ہیں اور وجود کل ماہیات ممکنہ پر زائد ہو جیسا کہ اکیسات میں ثابت ہوا پس اگر ثبوت اوس کا
محتاج علت نہ ہو تو وہ دونوں تعریفیں خراب ہوں گی اسلئے ضرور ہے کہ حمل کا اختلاف
جواب یہ دلیل جدلی ہے اور سکو وہی مانے گا جو مقدمات مذکورہ کو
بان لیا ہو پھر یہ دلیل ثبوت امکان کے ساتھ منقوض ہے اسلئے کہ امکان ممکن پر
زائد اور اسکی ذات کو بالذات ثابت ہے نہ علت کی جہت سے۔

اگر کہا جائے کہ امکان امر علی ہے عوارض سے نہیں جس کا ثبوت بالذات

ہو یا بالغیر۔

تو جواب اس کا یہ ہے کہ متناہیں کچھ نزدیک امکان وجود می نشی ہے اور اسی پر مدار اوس قاعدہ کا ہے جو کہتے ہیں کہ ہر حادث مسبوق بالمادہ ہوتا ہے اور ذاتی و عرضی کی تشریف غیر مسلم ہے بلکہ عرض وہ ہے جو خارج اور محمول ہوا و ذاتی وہ ہے جو داخل ہوتا ہے میں یا خارج نہ ہوتا ہے۔

ساتویں دلیل۔ اگر مابیت فی نفسہا محمول ہو تو وہ جو پر سابق ہوگی اور مابیت کا وجود پر سابق ہونا اقسام تقدم میں داخل نہیں۔

جواب۔ تقدم پانچ میں منحصر نہیں چنانچہ میرا قرداماد نے اوسکی تصریح کی ہے اسلئے یہ تقدم سوائے خمسہ مشہورہ کے ہے اور اوسکو تقدم بالمابیت کہتے ہیں آنکھوں میں دلیل۔ ممکنات جب موجود ہوتے ہیں تو اوس میں سلب الشی عن نفسہ محال ہوتا ہے اور حالت عدم میں جائز ہے اسلئے کہ حل اولیٰ میں آخر دو اعتبار میں اور وہاں اصل نشی ہی کا ٹھکانا نہیں تو اعتبار کہاں ہیں جب تک ممکن موجود نہ ہو وہ اپنے نفس پر ہی آپ صادق نہ آئے گا چہ جائیکہ دوسری چیز اوس پر صادق آسکے اس وجہ سے محتاج جاعل اولاد بالذات خلط وجود ہے نہ نفس مابیت۔

جواب۔ صدق الشی علی نفسہ میں الوجو و تسلزم صدق الشی علی نفسہ بشرط الوجو نہیں یعنی مابیت بعد وجود جو اپنے پر آپ صادق آتی ہے اوسکیہ لازم نہیں آتا کہ اس تصادق کیلئے وجود شرط ہو پس حالت عدم میں بھی سلب الشی عن نفسہ محل اولیٰ صحیح نہ ہوگا حکما کا قول ہے کہ ہر مفہوم بہ حل اولیٰ اپنے پر آپ محمول ہوگا اس میں سر یہ ہے کہ مفہوم جب اوسکے نفس کی طرف قیاس کیا جائے تو عین اوس کا جوگا اور اسی پر

حل اولیٰ کی بنا ہے تو ضرور وہ اپنے پر آپ محمول ہوگا بہر حال اولیٰ اسلئے سلب محل جو اسکا مقابل ہے

متنع ہوگا

اگر کہا جائے کہ موجبہ وجود موضوع کو چاہتا ہے اور کوئی شے جب معدوم ہو تو
تامی اشیا اس سے سلب ہونگے ختم کہ حسب خارج اسکی ذات بھی اس سے سلب
ہوگی تو معلوم ہوگا کہ سلب الشی عن نفسه معدوم میں جائز ہے جیسا کہ شراح تجربہ سے لکھا ہو۔

جواب اس کا یہ ہے کہ حل اولیٰ میں محمول نفس موضوع ہوتا ہے تو جب وہ
پایا جائے گا لحاظ میں ہو دوسرا بھی وہاں موجود ہوگا اور محل متحقق ہوگا اور جب موضوع کہیں
نہ پایا جائے تو محمول بھی پایا نہ جائے گا اور اسوقت تو سلب الشی عن نفسه بھی نہیں کہہ سکتے
کیونکہ آخر سلب کرنے کے لئے لحاظ میں اسکا وجود ضرور ہے البتہ حل شایع وجود پر موقوف
کیونکہ اسکا مدار اتحاد فی الوجود پر ہے اسلئے بدون وجود صحیح نہ ہوگا۔

چونکہ تقریر سابق میں امکان کا ذکر اجمالاً آگیا ہے اسلئے کسی قدر اسکی تفصیل بیان
کیجاتی ہے امکان دو وجہ و انتفاع کے دو معنی ہیں ایک مصدری انتراعی جسکی بحث منطق میں
ہوتی ہے وہ موضوع محمول کی درمیانی نسبت کی کیفیت کا نام ہے مثلاً کل انسان حیوان
اور کاتب ادھر بالجمہات الثلثہ۔ چونکہ امور انتراعیہ کی حقیقت یہی ہوتی ہے جس کا وجود
ذہن میں ہوا اسلئے اسکی حقیقت وغیرہ میں کسی قسم کا اختلاف نہیں۔

دوسرے معنی مصداق محل اور مناشی انتراع ان معانی مصدریہ کے
اور اک انکا نظری ہے۔

اسی وجہ سے اختلاف ہے کہ امکان امر ثابت واقعی ہے یا اعتباری۔
وجوب میں بعض محققین نے یہ تقریر کی ہے کہ وجوب جو مصداق محل اور

منشاء انتزاع ہے اور اسکا اطلاق واجب پر باعتبار چند خواص کے ہوتا ہے ایک اشتغال عن النفس جس کو عدم احتیاج کے ساتھ بھی تعبیر کرتے ہیں۔ دوسرا ذات کا مقتضی وجود ہونا باقتضا کے نام۔

تیسرا اور وہی جسکے سبب سے ذات نشی متنازع ہو جائے ان معانی میں ہر ایک خاصہ مصداق وجوب ہے۔ اگرچہ دو اول کے امور اضافیہ سے معلوم ہوتے ہیں مگر چونکہ ہر ایک خاصہ میں نفس ذات ایک قسم کی خصوصیت کے ساتھ ہے اسوجہ سے سب امور شریعتیہ ہیں۔

بعض علمائے وجوب وغیرہ کو مختصر اسی معنی انتزاعی میں رکھا ہے اور بھی تقریر کی کہ وجوب جو باعتبار خواص مذکورہ کے واجب پر مقول ہوتا ہے وہ بمعنی مصدری ہے یعنی وہی کیفیت نسبت وجود ہے جسکو ضرورت سے تعبیر کرتے ہیں۔

اصل منشا اس اختلاف کا بھی معلوم ہوتا ہے کہ واقع نفس الامر میں جہاں کہیں اعتبارات کسی شے کے ساتھ ہوں نہ ہوں وہاں قضا یا بالیتنا ہے اور کوئی نہ کوئی نسبت نہیں ضرور ہوتی ہے سو جبکہ اذہاں یہ غلبہ حکایت و تفصیل کا ہوا وہ انتزاعیت کے قائل ہو گئے اور جبکہ نظر نفس ذات اور محکی غنیہ پر رہی وہ صفت ثبوتی ہونے کے قائل ہو گئے۔ بحسب تقریر بالا بطرح وجوب باعتبار بعض خواص صفت ثبوتی یا سبط امکان باعتبار بعض خواص صفت

ایک احتیاج فی الوجود وغیرہ کی طرف دوسرا ذات عدم یا وجود کو مقتضی ہونا۔ تیسرا وہ شے جس کے سبب سے ذات ممکن متنازع ہو۔ مصداق حل امکان اور منشاء انتزاع امکان ممکن ہے یہ امور ضروری ہیں ورنہ انتزاع متفرعات بغیر منشا کے لازم آئے گا۔ اور یہ محال ہے ظاہر ہے کہ باوجودیکہ عدم احتیاج جو خاصہ واجب ہے یہ ظاہر عدلی ہے مگر درجہ

وجودی مانا جارہا ہے تو ممکن کا خاصہ امکان یعنی احتیاج جو ہر طرح وجودی ہے کیونکہ وجودی نہ ہو کر کچھ جہاں عالم کا مادہ ثابت کرتے ہیں وہاں ثبوتیت امکان سے استدلال کرتے ہیں نیز اپنے ہدایۃ الگمہ میں لکھا ہے کہ ہر حادث کا امکان اس کے وجود پر مقدم ہے ورنہ لازم آئے گا کہ وہ قبل وجود متع اور وجود کے وقت ممکن ہو جائے جس سے انقلاب شئی کا متع ذاتی سے امکان ذاتی کی طرف ہو جائے گا نہ کہ وہ جائز نہیں۔ پہر وہ امکان چاہئے کہ وجودی اس لئے کہ اگر عدمی ہو گا تو ممکنہ اس کے امکان نہ ہونگے اور اس میں اور لا امکان لہ میں کوئی فرق نہیں پس اگر امکان عدمی ہو تو لازم آئے گا کہ ممکن ممکن نہ ہو جائے گا نہ کہ وہ باطل ہے۔

پھر امکان قائم بنفسہ نہیں ہو سکتا اس لئے کہ وہ وجود اور ذات ممکن میں اضافت ہے۔ اور یہ منفصل ہو گا اس لئے کہ امکان کسی شئی کا اس سے منفصل ہو کر قائم نہیں ہو سکتا تو ضرور ہو گا کہ اس کے لئے کوئی محل ہو اور ممکن نام مادہ ہے۔ اگرچہ اس دلیل میں کئی خدشہ ہیں مگر اس سے اتنا تو ضرور ثابت ہے کہ حکما نے امکان کے ثبوتی ہونے کو مسلم رکھا ہے۔ صاحب حکمتہ العین نے شیخ کا استدلال اس کے ثبوتی ہونے پر نقل کیا ہے کہ اگر امکان ثبوتی نہ ہو تو ممکن فی نفسہ ممکن نہ رہے کیونکہ لا امکان لہ اور امکانا نہ لایم کہ کوئی فرق نہیں اس لئے کہ اعدام میں تمايز نہیں اور لا امکان لہ کا مطلب بھی کہ وہی ممکن نہیں۔

صاحب حکمتہ العین نے اس پر اعتراض کیا ہے کہ لا امکان لہ اور امکان لہ میں جو عدم فرق بیان کیا گیا ہے مسلم نہیں اس لئے کہ لا امکان لہ میں امکان کی بالکل نفی ہے خواہ وہ وجودی ہو یا عدمی اور امکانا نہ لایم اثبات امکان عدمی کا ہے۔ ورنہ اس اعتراض کا یہ ہے کہ لا محمول ہے جس سے اثبات اس کا موضوع کے لئے سمجھا جاتا ہے اس لئے کہ وہ فضیہ معدولہ ہے بخلاف لا امکان لہ کے وہ

وہ سالیہ سلیط ہے۔

لیکن سہل کرنے سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ مقصود شیخ کا یہ نہیں کہ عنوان وحکایت میں دونوں ایک ہیں بلکہ غرض یہ ہے کہ درجہ محلی عنہ میں دونوں ایک ہیں اسلئے کہ جہان وجود موضوع نہ ہو سالیہ سلیط اور وجہ معدولہ متلازم ہوئے شکار شریک الیہ میں موجود اور لا موجود کا مطلب ایک ہے اگر کہا جائے کہ لا موجود اس موقع میں کہا جائے اسلئے کہ وہ وجود موضوع کو چاہتا ہے تو ہم کہیں گے کہ شریک الیہ میں متنع باوجودیکہ موجب ہے اسکی صحت میں کسی کو کلام نہیں پھر کیا وجہ ہے کہ معدولہ صحیح نہ ہو اگر متنع میں تاویل کی جائیگی تو ضروری ٹکھا جائے گا اس میں بھی ربط ایجابی موجود ہے۔

خلاصہ استدلال شیخ یہ ہے کہ امکان موجود خارجی ہے اگر وہ موجود نہ ہو بلکہ معدوم ہو تو موصوف کی نسبت یہ کہا جائے گا کہ امکان لا اسے معدوم۔ اور جب امکان اسکا معدوم ہو تو لا امکان نہ ضرور صحیح ہوگا اسلئے کہ جب نفس صفت فی نفسہ معدوم ہو تو اسکا سلب موصوف سے ضروری ہے۔ اس سے معلوم ہوا کہ امکان لا اور لا امکان لہ میں تلازم ہے بلکہ دونوں میں کوئی فرق نہیں اسلئے کہ صفت کا عدم خود فی نفسہ سلب الہی ہے کہ تعبیر میں وہ علحدہ ہوں۔

مقصود شیخ کا اثبات ثبوت خارجی امکان سے یہ ہے کہ مادہ خارج میں ثابت ہو۔

اس سے ظاہر ہے کہ امکان لا سے مراد عدم خارجی ہے نہ وہ جو ذہن میں قضیہ کی حالت میں ملحوظ ہے۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ شیخ ہر چند اس دلیل سے

مادہ ثابت کرنا چاہتا ہے مگر امکان سے مراد امکان ذاتی ہے جو صفت ذات ممکن کی ہے نہ استعدادی جو صفت مادہ کی ہے اسلئے کہ امکان استعدادی نفس قوت کا نام ہے جو مقابل فعل ہے اور یہاں اوس امکان کی بحث ہے جو مقابل وجوب ہے اگر دلیل مذکور میں یوں تقریر کی جائے کہ قوت ممکن لا اور لا قوت ممکن ایک ہیں تو یہ ہوگا بخلاف احتیاج ممکن لا ولا احتیاج ممکن کے اسلئے کہ احتیاج ممکن کی ممکن ہیں اور قوت اوسکی اوس میں نہیں۔ اور شیخ کا مقصود امکان نہ لا کولا امکان ممکن کے برابر کرنے سے یہ ہے کہ لا امکان ممکن بدہمتہ مستبعد ہے اسلئے کہ ممکن صفت امکان کی نہ ہونا قریں قیاس نہیں بخلاف اسلئے کہ امکان ممکن کا اوسکے غیر نہیں نہ ہو تو کچھ قیاحت نہیں بلکہ وہی مقتضائے عقل ہے۔

اور یہ بھی معلوم رہے کہ اس دلیل سے مادہ کا ثبوت نہیں ہو سکتا ورنہ عقول کا بھی مادی ہونا ثابت ہوگا اور مادہ کے لئے بھی مادہ کی ضرورت ہوگی کیونکہ سمجھ دیل بعینہ عقول اور مادہ میں بھی جاری ہے۔

الحاصل اس تقریر سے معلوم ہوا ہے کہ امکان ذاتی صفت ثبوتی ممکن کی ہے اور وہ نفس ذات ممکن یعنی ماہیت میں قائم ہے نہ اوسکے غیر میں خواہ وہ مادہ ہو یا اور کوئی چیز۔

صاحب موافق نے امکان کے اعتباری اور غیر موجود فی الخارج ہونے پر یہ دلیل قائم کی ہے کہ امکان وجود پر سابق ہے حالانکہ صفت ثبوتی مقدم نہیں ہو سکتی اسلئے کہ صفت وجود کا قیام موصوف کے ساتھ فرع وجود موصوف ہے یہ کہنا کہ امکان اور وجوب کے عدلی ہونیکے لئے صرف بھی کافی ہے کہ

وجود موصوف سے اونکا متاخر ہونا منہج ہے اگر وہ صفات ثبوتیہ ہوتے تو تاخر
اونکا وجود سے واجب ہوتا جیسا کہ لازمہ صفات ثبوتیہ کا ہے انتہے۔

اس میں شک نہیں کہ مابیات جب موجود فی الخارج مانی جادیں اور
وجود اونکو عارض یا اون سے متفرع سمجھا جاوے تو امکان کی نسبت اشکال ضرور
وارد ہوگا کیونکہ امکان کا وجود پر مقدم ہونا بھی ضرور ہے جیسا کہ صاحب موافق نے
لکھا ہے اور امکان ثبوتی ہونا بھی مدلل ہے جیسا کہ اوپر گذرا اور صفات ثبوتیہ کا تاخر بھی
وجود موصوف سے ضروری ہے اس اشکال کا جواب بہت مشکل ہے۔ اور اگر مابیات
کو وجودات خاصہ سے متفرع مان لیں جیسا کہ اوپر ثابت ہو تو سب سے اشکال

ہی وارد نہیں ہو سکتا اسلئے کہ جیسے مابیات وجودات خاصہ سے متفرع ہیں
امکان بھی متفرع ہوگا اور تقدم و تاخر کا جھگڑا ہی مٹ جائے گا واللہ اعلم بحقیقۃ الحال
اگرچہ وجود کا حال ضمن کسی قد بحث مابیات میں معلوم ہو چکا مگر مستقل طور پر بھی اگر
اسکی بحث کی جائے تو خالی از فائدہ نہیں۔ یہ امر پوشیدہ نہیں کہ وجود ایسی بدیہی چیز
ہے کہ ہر کس و ناکس اوس کو جانتا ہے یہاں تک کہ بے شعور لڑکے بھی سمجھتے ہیں
کہ ہم موجود ہیں مگر اوسکی حقیقت اور کنہ ایسی نظری غفی ہے کہ بڑے بڑے عقلا اوسکی
ادراک میں عاجز ہیں اسی وجہ سے اوس میں اختلاف عظیم واقع ہے چنانچہ مولانا فاضل
خیر آبادیؒ نے الرض الجود میں لکھا ہے کہ اس میں کسی کو خلاف نہیں کہ وجود بعض
مصدر می بدیہی اور انتزاعی ہے اور کل وجودات میں مشترک ہے اور وہ کسی
حقیقت کا عین نہیں جو کچھ اختلاف ہے اوسکے نشا و تنزع میں ہے۔ اور
چونکہ نشائی واقعیت سے انتزاعی واقعی سمجھا جاتا ہے اسلئے نشا و تنزع کا واقع

میں ہونا ضرور ہے۔ اس نشا کے تعین میں بہت اختلاف ہے اور متعدد مذاہب ہیں۔

۱۔ شیخ ابو الحسن اشعری کا مذہب ہے کہ مصداق وجود مصدری ہر موجود کا عین ہے خواہ واجب ہو یا ممکن مگر وجود کے حقائق مختلف ہیں وجود واجب کچھ اور ہے اور وجود ممکن کچھ اور گوسب پر اسکا اطلاق با شترک لفظی ہوتا ہے۔

۲۔ صوفیہ کرام کے نزدیک مصداق وجود حقیقت واحدہ غیر مبہمہ ہے اور ہر موجود کا عین ہے۔

۳۔ اشراقی کہتے ہیں کہ وہ حقیقت واحدہ مشککہ ہے بعض مراتب میں یعنی واجب میں کامل اور بعض میں ناقص اور اس میں بھی تفاوت ہے جو وجود استجوابہ و اعراضی و ظاہری اور وہی حقیقت مابہ الاشتراک اور مابہ الامتیاز ہے۔

۴۔ شیخ الاشراق شہاب الدین بقول ع کی طرف یہ قول منسوب ہے کہ وہ حقیقت متحققہ نہیں ہے بلکہ تزعیمی ہے۔

۵۔ متکلمین کا مذہب ہے کہ تمام حقائق میں یعنی واجب اور ممکنات میں وہ منضم ہے۔

۶۔ متسائین کہتے ہیں کہ ممکنات میں جو منضم ہے اور واجب تعالیٰ کا عین ذات ہے۔

۷۔ بعض تصوف و فلسفین کہتے ہیں کہ وہ سب سے منفصل اور مبائن ہے اور ہذا واجب ہے اور اشیا کی موجودیت صرف اسکی طرف نسبت ہونے سے ہو جاتی ہے۔ اب اس اختلاف کو دیکھئے کہ کوئی تو اسکو تزعیمی کہہ رہا ہے اور کوئی انضمامی پھر اس میں بھی یہ اختلاف کہ کسی کے نزدیک واجب و ممکن دونوں میں انضمامی

اور کسی کے نزدیک صرف ممکن بین انضمامی ہے اور واجب کا عین ذات اور کسی کے نزدیک
 موجودات سے منفصل ہے اور کسی کا یہ مذہب ہے کہ وہ عین موجودات ہے پہر اوس میں بھی اختلاف
 کہ کوئی کہتا ہے کہ حقیقت ہمیشہ ممکنہ ہے اور کسی کے نزدیک حقیقت واحدہ غیر ہمہ اور غیر مشککہ ہو اور
 اور کسی قول ہے کہ وہ حقائق مختلفہ ہے اور با اشتراک لفظی سبب اسکا اطلاق ہوتا ہے۔
 اس سے بڑھ کر کیا انکال ہو کہ جتنے احتمالات عقلیہ ہیں مسئلہ وجود میں سب مذہب بن رہے
 ہیں اسلئے کہ کوئی شے عین کسی کی ہوگی یا غیر اور غیر ہو تو منفصل ہوگی یا متصل منضم ہوگی
 یا منتزع۔ ان کل احتمالات متضادہ کو اعلیٰ درجہ کے عقلا کی جامعین اپنا مذہب قرار دے
 ہیں اور ہر طرف سے دلائل کی بوجھاڑ ہے۔ اب انہیں کی عقل مصیب اور کسی عقل مخطیہ بھی جاوے
 یہ تو ممکن نہیں کہ سب مصیب ہوں کیونکہ واقعہ میں ہوا کسی ایک مذہب کے دوسرا صحیح نہیں
 ہو سکتا۔ اگر سمجھ اپنی عقل لگا کر کسی ایک کو صحیح سمجھیں تو ہمارے عقل اون بڑے بڑے
 عقلا کی عقول کے برابر ہیں ہو سکتی جنہوں نے اس قول کو رد کر دیا ہے۔ اب عقل
 ہی سے دریافت کیا جائے کہ اگر کوئی صحیح معیار عقل کی اصابت کا مقرر ہے تو ان
 عقلاے برآمد و زکار نے اسکو کیوں ترک کر دیا غرض واقعہ کا حال سولے خالق کے
 جس نے ہر چیز کو پیدا کیا دوسرا کوئی نہیں جان سکتا۔ اور اگر کسی کی عقل صحیح حالت ذہنی
 کر لے تو ہمیں اسکا یقین کیونکر ہوا سئلے کہ دوسرے اقوال و دلائل اس میں رخنہ اندازیاں
 کر رہی ہیں اس صورت میں اسکا عمدہ اور المینان بخش ہی فیصلہ ہے کہ جس بات کی خود خالق نے
 خبر دیدی ہے وہ تو یقین کر لی جائے اور اس کے سولے جتنے احتمالات عقل کے رائے
 ہوئے ہیں کسی کو قابل التفات نہ سمجھ کیونکہ عقل بھی اس بات پر گواہی دیتی ہے کہ جو
 شخص کوئی خیر نہاتا ہے اس کے برابر دوسرا اس سے واقف نہیں ہو سکتا۔

اب ہم سکہ وجود میں بھی بقدر حوصلہ خامہ فرسائی اور طبیعت آزمائی کرتے ہیں چونکہ یہ مباحث عقلیہ میں نقل نہیں جن پر ایمان لانا ضرور ہوا اس لئے عقل و اسے امید ہے کہ ارتکاب ترک تقلید معاف فرما دیں گے۔

یہ سمجھ امر پوشیدہ نہیں کہ جب ہم کسی چیز کا تصور بالکائنات کرنا چاہیں تو اس کی ذاتیات کا تصور کرنا ہمیں ضرور ہوتا ہے اور جب تک وہ ذہن میں نہ آئیں تو اس چیز کا علم بالکائنات نہیں ہو سکتا پہلے اگر کل ذاتیات آجائیں اور ایک بھی باقی رہے جب بھی علم بالکائنات نہ ہوگا اس سے معلوم ہوا کہ وجود کسی مہیت کا جو ہم نہیں اس لئے کہ کوئی مہیت مرکب ایسی نہیں جسکے ذاتیات کے تصور میں وجود کو بھی دخل ہو دیکھ لیجئے انسان کا تصور بالکائنات حیوان الحاق کے تصور سے ہو جاتا ہے اور فرس کا حیوان صہل کے تصور سے سطح سب مہیتوں کا حامل ہے معلم ثانی شیخ فارابی نے فصوص میں لکھا ہے ولا الہویۃ داخلۃ فی مہیتہ ذہ الاسماء والاکان ^{الوجود} مقبولاً لیسکمل تصور المہیتہ دونہ۔ اس سے ظاہر ہے کہ مہیت نفس ذات کے درجہ میں وجود معز ہے اور وجود جب تک اس کے ساتھ نہ ملے وہ کیسی ہی عمدہ کیون نہ ہو لاشع محض ہے نہ وہ کسی کے خیال میں آسکتی ہے نہ اس پر شے کا احلاق ہو سکتا ہے نہ اس کے آثار و لوازم ظاہر ہو سکتے ہیں۔

جب وجود نے ایسی چیز کو جو اس قابل ہی نہیں کہ اسکو عدم میں پڑی ہوئی کہیں کیونکہ یہ کہنا بھی اسکو شے ہونے کا افتخار دیتا ہے وسعت با و نفس الامر تک پہنچا کر ایسے طرز تجلوه کر گیا کہ استعدادات کمالات تقضیات اور لوازم کے اظہار کا موقع ملا۔ اب مہیت کو کس قدر وجود کا ممنون ہونا چاہئے کہ اسکو کہاں سے کہاں پھونچا یا اور کیسے کیسے ذائقے و جذبات محسوسات وغیرہ کے چکھائے اس میں شک نہیں کہ سید

سب احسان خالق بے ہمتا بارے شک کے ہیں مگر ہم اسکے بھی گواہ ہیں کہ اپنے محسن مجازی کو شکر گزار ہیں
 کما قال النبی صلی اللہ علیہ وسلم من لم يشکر الناس لم يشکر اللہ شاید یہاں یہ کہا جائے گا
 کہ محسن مجازی کے شکر گزار ہم کو ہونا چاہئے مابست کو اس سے کیا تعلق۔ اگرچہ ظاہر
 بھی بات معلوم ہوتی ہے مگر ارنے تامل سے یہ بات سمجھ میں آ سکتی ہے کہ مابست انسان
 کے افراد میں ہے جسکے وجود سے مابست کا وجود ہو رہا ہے اگر ہم نہ ہوں تو مابست
 کا عدم بلکہ معدوم ہے۔ اب ایسے وجود کو اعتباری کہنا کیسی بے انصافی ہے۔
 علامہ صدر الدین شیرازی نے شوہد الربوبیہ میں لکھا ہے کہ وجود کے
 سوا بقینی چیزیں ہیں سب وجود کے سبب سے متحقق اور اعیان و افان میں ثابت
 ہوتے ہیں ایسی چیز اعتباری کیونکر ہو سکتی ہے

لھذا لا یزال سے یہ بات بخوبی ثابت ہو گئی کہ وجود موجود فی الخارج اور انتشار
 انتزاع مابست کا ہے اس صورت میں ظاہر ہے کہ معقولات ثانیہ سے وہ نہیں سکتا
 البتہ یہ مسلم ہے کہ وجود مصدری معقولات ثانیہ سے ہے مگر یہاں اس میں بحث نہیں
 کلام اس وجود حقیقی میں ہے جو مصداق اور انتشار انتزاع وجود مصدری کا ہے اس پر یہ بات
 صادق نہیں آتی کہ اسکا عقل مابست کے تعقل پر موقوف ہے یا وہ اعتبارات عقلیہ
 سے ہے اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جب تک وجود نہ ہو کوئی مابست اس قابل نہیں ہو
 کہ اسکا عقل ہو سکے یا وہ وجود میں آئے۔

علامہ شیرازی نے اسفار اربعہ میں لکھا ہے کہ شیخ الاشراق کا مذہب ہے
 کہ وجود خارج میں نہیں ہے اور انکی کئی دلیلیں مع جوابات ذکر ہیں جن میں سے قوی ادلہ
 حاصل بیان لکھا جاتا ہے۔

(۱) دلیل یہ ہے کہ وجود حاصل فی الاعمیان ہو تو موجود بھی ہوگا کیونکہ حصول اور وجود دونوں ایک ہی چیز ہیں اور موجود ہو بہ نقضی اس امر کا ہے کہ اسکو وجود ہو اسلئے کہ ہر موجود کو وجود لازم ہے پھر وہ وجود بھی ہوگا کیونکہ وجود موجود نہیں کیا جا رہا ہے اسلئے اس کو بھی وجود ہوگا یہاں تک کہ تسلسل لازم آجائے گا چونکہ وجود کا حاصل فی الاعمیان ہونا مستلزم اس محال کو ہے اسلئے وہ بھی محال ہے۔
اس کا ایک جواب یہ ہے کہ کوئی شے اپنی ذات کے ساتھ تصف نہیں ہو سکتی۔ مثلاً یاض کو ایض نہیں کہتے اسلئے وجود اپنی ذات کے ساتھ تصف نہ ہوگا جس سے تسلسل لازم آئے۔

اگر کہا جائے کہ جب اس پر موجود صادق نہیں آتا تو معدوم صادق آئے گا حالانکہ وہ موجود فرض کیا جا رہا ہے اور اگر دونوں صادق نہ آئیں تو ارتفاع نقضین ہوگا اس کا جواب یہ ہے نقیض وجود کا عدم یا لا وجود ہو نہ معدوم یا لا موجود اور یہ ظاہر ہے کہ وجود پر اس کا نقیض یعنی عدم اور لا وجود صادق نہیں آسکتا بلکہ وجود صادق آ رہا ہے غرض وجود خارجی پر معدوم صادق آئیگی کوئی صورت نہیں۔

رہا یہ کہ وجود کو موجود کہنا درست ہے یا نہیں وہ دوسری بحث ہے۔ اور دوسرا جواب یہ ہے کہ وجود کو ہم موجود بھی کہہ سکتے ہیں اور اس کا بیحدہ او مسکی معنویت اعیان فی ہے۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس کو اس وجہ سے موجود کہتے ہوں کہ کوئی دوسرا وجود اس کو لاحق ہوا ہو بلکہ وہ موجود جس جیت ہو موجود بخلاف اور مابینوں کے کہ ان کی موجودیت وجود کی وجہ سے ہے جو ان کا غیر ہے اور اس کی ایسی مثال ہے جیسے تقدم و تاخر میں کہا جاتا ہے کہ جب اشیا کے زمانہ میں ہو

تقدم بالزمان ہوگا مثلاً آدم علیہ السلام کا تقدم ہم پر اور نفس زمان میں ہو تو تقدم بالذات
یہ جیسے آدم علیہ السلام کے زمانہ کا تقدم ہمارے زمانہ پر اگر اسکو بھی تقدم بالزمان
میں تو زمانہ کے لئے دوسرا زمانہ لازم آئے گا اسی طرح تمام شیا کی موجودیت بالوجود
ہے اور نفس وجود کی موجودیت بالوجود نہیں جس سے وجود کے لئے وجود ضروری ہو
بلکہ بالذات ہے۔

یہاں ایک اعتراض وارد ہوتا ہے کہ جب وجود کا تحقق بنفس ہو تو اسکو واجب
کہنا چاہیے کیونکہ واجب کے بھی معنی ہیں کہ اسکا تحقق بنفس ذات ہو

اس کا جواب یہ ہے کہ وجود واجب بنفس ہونے کے یہ معنی ہیں کہ وہ نقصان سے
ذات واجب ہے یعنی فاعل کا محتاج نہیں اور وجود کے تحقق بنفس کے یہ معنی ہیں کہ وہ
اپنے تحقق میں وجود کی طرف محتاج نہ ہو خواہ حصول اسکا بذات ہو جیسے واجب تعالیٰ میں
یا فاعل کے سبب سے ہو جیسے ممکنات میں اور یہ بات کہ اپنے تحقق میں وجود کی طرف
محتاج نہ ہو اہمیات ممکنہ میں صادق نہیں آتی کیونکہ اول کا تحقق بغیر وجود کے
مکن نہیں

حاصل یہ کہ وجود ایک امر غیبی ہے خواہ اس پر لفظ مشتق یعنی موجود کا
اطلاق سبب لغت ہو یا نہ ہو اور حکما جب یہ کہتے ہیں کہ فلان چیز موجود ہے اس سے
اونکا مطلب یہ نہیں ہوتا کہ مطلقاً وجود رائد ہے دیکھ لیجئے وہ واجب کو بھی موجود کہتے
ہیں حالانکہ اس اطلاق کے وقت وہ صاف کہتے ہیں کہ وجود یہاں رائد نہیں بلکہ غیبی
ذات وجود ہے اس سے ظاہر ہے کہ موجود کا اطلاق نفس وجود پر بھی ہو سکتا ہے
گو وہاں وجود رائد نہ ہو۔

اس مقام پر یہ اعتراض ہوتا ہے کہ جب موجود کے معنی وجود کے لئے جائیں تو حمل اور سکا وجود اور دوسرے مابیات پر ایک معنی سے نہ ہوگا اسلئے کہ دوسرے اشیاء میں موجود کے معنی نہ لے الوجود ہونگے اور حسب وجود پر ان کا حمل ہو تو اس کے معنی نفس وجود ہونگے حالانکہ ہم جہاں موجود کہتے ہیں تو اس سے ایک نئے معنی مراد لیتے ہیں یعنی نئے لے الوجود اس صورت میں جب وجود کو موجود کہیں تو اس کا مطلب بھی ہوگا کہ وہ ایک چیز ہے جس کے لئے وجود ثابت ہے اس سے یہ معلوم ہوا کہ وجود کے لئے دوسرا وجود ہونا چاہئے پہر اس کے لئے تیسرا وجود جس سے نسل لازم آجائے گا۔

اس کا جواب یہ ہے کہ لفظ موجود خواہ وجود پر کہا جائے یا دوسری اشیاء اس کے معنی ایک ہی ہیں خواہ لغت کے مطابق ہوں یا نہ ہوں اور لفظ موجود سے کبھی جو سمجھا جاتا ہے کہ وہ غیر موجود پر یعنی مابیات پر مثل ہے یا محض وجود ہے وہ مصداق کی خصوصیات کی وجہ سے ہے مفہوم موجود کو اس میں کچھ دخل نہیں۔
حاصل یہ کہ موجود کو معنی میں وہ شے معتبر نہیں جس کے لئے یہ کہا جائے کہ وجود اس کو لاحق ہے۔

اس کی تائید حواشی تشریفیہ سے ہوتی ہے جو لکھا ہے کہ مطلق کے مفہوم میں شے کا مفہوم معتبر نہیں ورنہ عرض عالم فصل میں دخل ہو جائے گا کیونکہ شے سے مراد مصداق شے لے الیہ ہے اگر مطلق میں شے کا مصداق معتبر ہو تو اس کا مکان خاص کا مادہ ضروری ہو جائے گا اسلئے کہ ضاحک کے معنی جب شے لے الیہ ضحک ہوں اور شے کا مصداق انسان ہی ہے تو۔

تو صاحب کاثبوت انسان کیلئے ضرور ہوگا۔ کیونکہ ہر چیز کاثبوت اپنی ذات کیلئے ضرور ہے۔

۱۔ چاہیہ کہ مشتقات کی تفسیر میں لفظ سے جو ذکر کیا جاتا ہے سو وہ صرف اس غرض سے ہے کہ ضمیر کا مرجع معلوم ہو جائے۔ اس سے معلوم ہوا کہ موجود کے معنی میں نہ ماہیت مقبر ہے نہ وجود اور شیخ نے تعلیقات میں لکھا ہے کہ اذائل

ہل الوجود و موجود فاما الجواب ان موجود یعنی ان الوجود حقیقتہ ان موجود فان الوجود ہو الوجود
اس سے ظاہر ہے کہ شیخ کے نزدیک بھی وجود موجود چیز ہے اور حقیقت اس کی وہی وجود
کوئی چیز اس پر زائد نہیں۔

۲۔ اور خود شیخ الہی کا قول ہے ان النفس و ما فوقها من المفارقات آیات صفت
و وجودات محضہ اس سے تو ظاہر ہے کہ ان کے نزدیک بھی وجود ایک عینی چیز ہے
پھر جو اد کو وجود کے امر واقعی اور عینی ہونے سے انکار ہے۔ معلوم نہیں یہ
تعارض کیسا۔

۳۔ دلیل صاحب تلویحات نے یہ قائم کی ہے کہ اگر وجود اعیان میں ہو تو
صفت ماہیت کی ہوگی کیونکہ وجود ماہیت کا فرض کیا جا رہا ہے اور ماہیت اس کی
قابل ہوگی اور وہ مقبول اس صورت میں اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے بعد وجود
ہوئی تو یہ کہنا پڑے گا کہ ماہیت کے پہلے وجود مستقل تھا جس سے یہ لازم آتا
کہ نہ ماہیت قابل ہے نہ وجود صفت کیونکہ صفت کا مرتبہ موصوف کے بعد ہے اور
اگر یہ کہا جائے کہ ماہیت وجود کے قبل یا اس کے ساتھ موجود ہوئی تو ان دونوں
صورتوں میں یہ لازم آئے گا کہ ماہیت کو وجود نہ کرنے کے سوا دوسرا وجود ہے

چونکہ سجدہ دونوں لوازم باطل ہیں اس سے ثابت ہوا کہ لازم لینے وجود و صفت ماہیت ہونا بھی باطل ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ ہم اس شق کو اختیار کرتے ہیں کہ ماہیت اور وجود فی الاعمیان میں محبت ہے۔

رہا یہ کہ ماہیت کے لئے دوسرا وجود لازم آتا ہے سو یہ غیر مسلم ہے اس لئے کہ جس وجود کے ساتھ اسکو محبت ہے وہی اس کے موجود ہونے کے لئے کافی ہے دوسرے وجود کی ضرورت نہیں اسکی مثال ایسی ہے جیسے حرکت اور زمان میں محبت زمانی ہے اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ حرکت کیلئے کوئی دوسرا زمانہ ہے جس سے وہ زمانی بنے بلکہ اسکو زمانی بنانے کیلئے وہی زمانہ کافی ہے جو اس کے مقارن ہے یعنی جس میں حرکت واقع ہے اسی طرح ماہیت کو موجود بنانے کیلئے وہی وجود کافی ہے جو اس کے مقارن ہے۔

۳۔ دلیل اوکی یہ ہے کہ موجود اگر اعیان میں ہو تو ماہیت کے ساتھ قائم ہوگا پہر اگر ماہیت موجود کے ساتھ قائم ہو تو قبل وجود اس کا موجود ہونا لازم آئے گا اور اگر ماہیت معدومہ کے ساتھ قائم ہو تو اجتماع یقین ہے اور اگر ماہیت مجردہ کے ساتھ قائم ہوئے وہ نہ موجود نہ معدوم تو ارتفاع یقین ہوگا۔

غرض یہ تمام لوازم محال ہیں اسلئے وجود کا اعیان میں ہونا بھی محال ہے اس کا جواب یہ ہے کہ ماہیت موجودہ اور معدومہ سے کیا مراد ہے اگر حسب نفس الامر ہے تو ہم یہ شق اختیار کریں گے کہ ماہیت موجودہ کے ساتھ وجود قائم ہے رہا یہ کہ اس صورت میں قبل وجود ماہیت کا موجود ہونا لازم آتا ہے اس کا جواب

یہ ہے کہ نفس الامر میں یہ وہی وجود ہے جسکی بدولت ماہیت موجود ہو رہی ہے جسکا حال
ابھی معلوم ہوا اور اسکی ایسی مثال ہے جیسے بیاض جسم بیض کے ساتھ قائم ہے جس کی
وجہ سے وہ جسم بیض ہو رہا ہے نہ یہ کہ کوئی دوسری بیاض اور سکو بیض کی ہو۔

اور اگر ماہیت موجودہ و معدومہ سے یہ مراد ہے کہ وجود یا عدم مرتبہ ماہیت
من حیث میں اس طور سے ملحوظ و مقبر ہو کہ اون دونوں میں سے کوئی ایک نفس ماہیت
یا جزو ماہیت سینے تو ہم اس شق کو اختیار کریں گے کہ وجود۔ ماہیت من حیث ہی کے
کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ وجود کا اعتبار ہے نہ عدم کا اور یہ ارتقاع نقیضین واقع میں
نہیں ہے اسلئے کہ واقع اس مرتبہ سے وسیع تر ہے اسلئے واقع میں ماہیت احد ہما سے
خالی نہ ہوگی جیسے بیاض نفس جسم کے ساتھ قائم ہے جس میں نہ بیاض شرط ہے نہ لایا
حالانکہ وہ واقع میں کسی ایک سے خالی نہیں۔ ان دونوں صورتوں میں یہ فرق ہے
کہ جسم کو بحیثیت مذکورہ بیاض و عدم بیاض کے پہلے وجود ہو سکتا ہے جس سے
ممکن ہے کہ احد ہما کے ساتھ وہ متصف ہو بخلاف ماہیت کے کہ وہ خارج میں عین وجود
ہے جسکا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہوگا۔

صدر الدین شیرازی نے صدر شرح ہدایۃ الحکمت میں لکھا ہے کہ صاحب الاشراق
اس بات پر کہ وجود واجب عین ذات نہیں ہو سکتا یہ دلیل قائم کی ہے کہ وجود یعنی موجودات
میں ایسی کوئی چیز نہیں ہے کہ عین ماہیت وجود ہو اسلئے کہ ہم اس چیز کا جب تصور کرتے ہیں
تو ہمیں یہ شک ہوتا ہے کہ ایسی چیز جو دے یا نہیں اسی سے معلوم ہوا کہ وجود ایک امر
زائد ہے پہر اس وجود کو تصور کریں تو بھی شک ہوتا ہے یہاں تک کہ یہ سلسلہ
الی غیر النہا نہ ختمی نہیں ہوتا اس سے معلوم ہوا کہ وجود موجودات ہر قول ہوتا ہے

وہ صرف اعتبار عقلی ہے۔

جواب اس کا یہ ہے کہ وجود کی حقیقت اور کثرت میں انہیں سکتی اسلئے کہ وجود امر خارجی ہے اور ذہن میں جو چیز داخل ہوتی ہے وہ امر کلی ہے جو استزاعی ہونے کی بنا پر اس کی تخصیص کیجئے اور سبکی کلیت میں فرق نہیں آتا۔ اور حقیقت وجود کی کلی نہیں بلکہ جزئی ہے پھر وہ تصویریں کیونکر آئے۔ ہاں ہمہ غنوم ذہنی وجود کے لئے ایک وجہ ہے نہ عین وجود غرض جو تصویر میں ہے وہ وجود نہیں اگر اس لحاظ سے کوئی شک ہو تو وہ قابل اعتبار نہیں یہ ناکمل اذن کو کوئی تحریک کے نزدیک وجود متزاعی ہو اگر غور کیا جائے تو معلوم ہوگا کہ انہوں نے وجود کی کمال درجہ کی بے قدری کی۔ محققین حکما کے مسلک پر وجود وہ چیز ہے کہ عین واجب الوجود ہے

چنانچہ معلم تانی یعنی شیخ فارابی نے فصوص میں کہا ہے فلا یكون الوجود عما يتقضى له الماهية
لأنه ما وجد به غير ماهية لوجه من الوجود فيكون إذا المبدأ الذي بعده عنه الوجودات غير الوجود
ذلك لأن كل لازم ومتقضى وعارض فاما نفس الشيء واما من غيره وإذا لم يكن له ماهية للماهية
التي ليست هي الماهية عن نفسها فهي لها من غير ما وكل مكان هو يمتد من الغير فوكل لا بد له من علم

ولا يمكن أن يذهب العقل إلى غير النہا نہ فیجب ان شئی الی مبدأ لاماہیۃ لہ ما یتقضى لہ ہوتیہ سید ساجد
تبریزی نے اس کی شرح میں کہا ہے اسی کیون ہوتیہ عن ذاتہ لانہ لا یمكن ان یکون خارجہ عن ذلک

کہ ہم میں ولا یمكن ان یکون جزا لہا اتفاقا ولما یتم من قریب فقین ان مبدأ الوجودات
یجب ان یکون الوجود لا غیر یعنی جس ماہیت کا وجود غیر ماہیت ہو وہ وجود کسی طرح
مقتضائے ماہیت نہیں ہو سکتا اور جب موجودات ممکنہ کے لئے ایک ایسا مبدأ ضروری ہے
جو موجود ہو تو وہ مبدأ ماہیت متقتر نہ ہوگا بلکہ عین وجود ہوگا اس لئے کہ جو لانا
یا مقتضی یا عارض ہو وہ دو حال سے خالی نہیں نفس شے کے نسبت سے ہوگا یا غیر سے

اور جو مابیت نفس وجود نہ ہو اوس کا وجود غیر ہی کی جانب سے ہوگا اسلئے کہ مابیت کو کوئی شے
 اوس وقت لازم ہوگی کہ اوس مابیت کا حصول پہلے سے ہو لے اور چونکہ مابیت بغیر وجود کے
 متصور نہیں اسلئے وہ کسی شے کو تقضی نہیں ہو سکتی خواہ وجود ہو یا غیر وجود اس لئے ضرور ہے کہ اوس کا
 وجود غیر ہی کی جانب سے ہو اور جبکہ وجود غیر سے مستفاد ہو وہ ممکن ہے جبکہ لئے علت کی
 ضرورت ہے پہر یہ مابیت اگر غیر وجود ہو تو یہ سلسلہ غیر متناہی ہوگا جو محال ہے اس لئے
 واجب ہے کہ ایک ایسا مبرا ہو کہ اوس کو سوائے وجود کے کوئی مابیت نہ ہو بلکہ وہ عین وجود
 اس سے ثابت ہو کہ واجب تعالیٰ کا وجود عین ذات ہے۔

شرح موصوف نے لکھا ہے کہ موجودات کے مراتب موجودیت کے اعتبار سے
 تین ہیں ادنیٰ مرتبہ یہ ہے کہ وہ موجود بالذات ہو اس قسم کے موجود کے لئے ایک ذات ہوگی
 اور ایک وجود جو مغائر ذات ہے اور ادن دونوں میں انفکاک تصور میں بھی ممکن ہے
 اور نفس الامر میں بھی یعنی تصور اور تصور دونوں ممکن ہیں کیل مابیات ممکنہ کا حال ہے۔
 دوسرے مرتبہ یہ ہے کہ وجود غیر ذات ہو مگر وجود کا انفکاک ذات سے محال ہو یہاں
 چونکہ ذات اور وجود میں مغایرت ہے اسلئے تصور انفکاک ممکن اور تصور محال ہے
 یہ صورت تکلیف کے مذہب پر واجب تعالیٰ کے ساتھ مختص ہے۔ تیسرے مرتبہ یہ ہے
 کہ ذات وجود تحت ہو۔ اس صورت میں چونکہ وجود عین ذات ہے اسلئے اوس کا
 انفکاک ذات سے ممکن نہیں نہ تصور میں نہ تصور میں۔

حکما یہ مرتبہ واجب تعالیٰ کے لئے قرار دیتے ہیں اور کہتے ہیں کہ تصور
 انفکاک وجود سے بھی وہ بارگاہ منزه ہے اس سے ظاہر ہے کہ وجود حقیقی جو نشاۃ الوجود
 وجود صدیقی ہے کوئی معمولی چیز نہیں جو بے وقعت کے نگاہ سے دیکھا جائے اور اثر بھی نہ کرے۔

اب یہ دیکھنا چاہیے کہ وہ وجود جو منشا انتزاع وجودِ محدودی ہے جس سے
 ممکنات بھی خالی نہیں واجب میں کچھ اور ہے اور ممکن میں کچھ اور یا ایک ہی چیز ہے۔
 امام رازیؒ نے شرح اشارات میں لکھا ہے کہ غیبِ فلاسفہ کا اتفاق اس بات
 پر ہے کہ موجود کا اطلاق واجب تعالیٰ پر اور تمام ممکنات پر باشرک لفظی نہیں جیسے
 عین کا اطلاق آفتاب اور آنکھ وغیرہ پر ہوتا ہے کہ ہر ایک کی حقیقت جدا جدا ہے بلکہ جو
 کی حقیقت ایک ہی ہے چنانچہ انھوں نے اس دعویٰ پر کئی دلیلین قائم کی ہیں۔

(۱) ہم بابتہ اسبات کو جانتے ہیں کہ انضمامِ ثبوت سب سے پہلے اگر ثبوت
 کا ایک مفہوم نہ ہو تو اتفاق کے مقابل امر واحد نہ ہوگا جس سے اس علمِ ضروری کا انکسار
 لازم آجائے گا کہ کوئی چیز دو حال سے خالی نہیں ہوگی یا نہ ہوگی اور نیز یہ قسمت حاضر
 نہ ہوگی غرض وجود ایک ہی شے ہے جو مقابل عدم ہے۔

(۲) موردِ قسمت یعنی تقسیم کو ضرور ہے کہ اقسام میں مشترک معنوی ہو یا جو
 سے یہ نہ کہا جائے گا کہ مثلاً عین کے دو قسم ہیں چشمہ اور جاسوس البتہ یہ ہو سکتا ہے
 کہ سوائے لفظ عین کے دو قسم ہیں اسلئے کہ اس وقت سوائے عین منقسم ہوگا جو مشترک
 معنوی ہے چونکہ ہم موجود کی تقسیم واجب اور ممکن کی طرف کر سکتے ہیں اس سے ظاہر ہے
 کہ وہ مشترک معنوی ہے لفظ عین کی طرح مشترک لفظی نہیں اور جب یہ معلوم ہے کہ موجود
 وہی ہے جس میں وجود ہو تو اس سے یہ بھی معلوم ہوا کہ وجود ایک ہی چیز ہے جو ہر موجود
 میں پایا جاتا ہے۔

(۳) اگر ہم اسبات پر دلیل قائم کریں کہ ایک موثر عالم کا موجود ہے تو
 موثر کے موجود ہونے کا یقین ہو جائے گا پہلے اگر اس میں شک واقع ہو کہ وہ موثر ہے

یا ممکن اور جو بر ہے یا عرض تو اس شک سے اس موثر کے وجود میں جو دلیل سے ثابت ہو
 ہے کچھ تک نہ ہوگا کیونکہ یہ سمجھا جائے گا کہ یہ سب اقسام موجود کے ہیں اگر ایک میں نہیں
 تو دوسرے میں داخل ہو جائے گا بخلاف اسکے کہ اس موثر کے وجود کا یقین ہو
 پہر کسی وجہ سے یہ شک ہو جائے کہ وہ ممکن ہے تو اس شک سے وجوب کے حتمی
 میں بھی شک پڑ جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ موجودان تمام خیزدن میں مشترک معنوی ہے۔
 (۴) اگر کوئی اس بات کا قائل ہو کہ وجود غیر مشترک ہے تو وہ ظاہری

طور پر ہوگا حقیقت میں وہ بھی اس کا قائل ہے اس لئے کہ جب فرض کیا جائے کہ ہر چیز
 کا وجود بر خلاف دوسری چیز کے وجود کو پسپے کوئی مشترک دیاں نہیں تو ادون میں کوئی ایسی
 چیز نہ نکالے گی جس پر حکم کیا جائے کہ وہ غیر مشترک ہے۔ بلکہ غیر متناہی مفہومات متباہتہ
 ہونگے اس صورت میں ضرور ہوگا کہ ہر مفہوم کو ہم دیکھیں کہ آیا وہ سب میں مشترک ہے
 یا نہیں حالانکہ اس بات کی احتیاج نہیں ہوتی بلکہ یہ عام حکم کیا جائے گا کہ وجود سب میں غیر
 مشترک ہے اس سے ظاہر ہے کہ بھی ایک حکم اس بات پر لیل ہے کہ وجود سب میں مشترک
 ورنہ وجود پر جو یہ حکم کیا جا رہا ہے کہ وہ غیر مشترک ہے مضر نہ ہوتا۔

(۵) ہم مختلف سیاحیوں میں یہ سمجھتے ہیں کہ وہ سب سوادیت میں متساوی ہیں
 اور بھی بات عام طبائع نوعیہ میں ہو کر تھی ہے اسی طرح ہم یہ بھی سمجھتے ہیں کہ تمام موجودات مجرد
 وجود میں متساوی ہیں اگر اس کا انکار کیا جائے تو ادون تضایا کا انکار کرے کہ یہ کہنا پڑے گا
 کہ اشیاء میں تامل نہیں ہو سکتا حالانکہ وہ واقع کے خلاف ہے۔

(۶) اگر ایک قصیدہ لکھا جائے جس کے تمام اشعار کا قافیہ لفظ وجود ہو
 تو اہل علم ضرور اعتراض کریں گے کہ قافیہ مکر رہے جو جائز نہیں بخلاف اس کے لفظ میں

قافیہ ہو تو کوئی عیب نہ سمجھا جائے گا کیونکہ اس کے معانی مختلف ہیں۔

ان دلائل سے قول اون لوگوں کا باطل ہو گیا جو کہتے ہیں کہ لفظ موجود کا اطلاق واجب اور ممکن پر بائیں آک ہے یعنی لفظ ایک ہے اور معنی مختلف ہیں قطع نظر اس کے غلطی کا اس بات پر گویا اجماع ہے کہ لفظ وجود مشترک لفظی نہیں۔

اس کے بعد امامؑ نے لکھا ہے کہ جب بدلائل وجود کا اشتراک باطل ہو گیا تو یہ ثابت ہوا کہ اللہ تعالیٰ کا وجود جن حیثیت ہو جو تمام موجودات ممکنہ کے وجود کے مساوی ہے۔ اب یہاں دو احتمالی ہیں ایک یہ کہ وہ وجود منفرہ منسل اور موجودات کے ماہیت کے ساتھ مقارن ہو گا یا نہ ہو گا اول ممکن کا مذہب یہ ہے اور دوسرا اگر حکما کا وہ یہ کہتے ہیں کہ اگر وجود واجب تعالیٰ کا ماہیت پرزاد ہو تو ممکن ہو جائے گا کیونکہ اس تقدیر پر وہ ماہیت کی صفت ہو گا اور صفت موصوف کی محتاج ہوتی ہے اور جو چیز کسی غیر کی محتاج ہو تو ممکن ہو گی۔ جب جو واجب کا ممکن ہو تو اس کے لئے سبب کی ضرورت ہو گی۔ یہ وہ سبب امر خارجی ہو تو نعوذ باللہ احتیاج الی الغیر لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ماہیت تو ماہیت محتاج الیہ اور علت ہو گی اور علت معلول پر مقدم بالوجود ہوتی ہے اس صورت میں ذات کا وجود پر مقدم بالوجود ہونا اور تقدم الشئ علی نفسه لازم آئے گا جو باطل ہے۔ ہم کہیں گے کہ وجود واجب اور ممکن میں مشترک ہر جن حال و حال نہیں یا عارض ماہیت ہو نہ کو مقتضی ہو گا یا عارض ہو نہ کو مقتضی ہو گا یا دونوں کو مقتضی نہ ہو گا۔ اگر عارض ہونے کو مقتضی ہے تو ہر وجود کو عارض ہونا ضرور ہے کیونکہ لازم حقیقت واحد جہاں ہو ضرور ثابت ہوتا ہے اس صورت میں سبب مقتضی ذاتی وجود واجب تعالیٰ بھی ماہیت ہی کو عارض سمجھا جائے گا اور اگر

مقتضی عروض نہیں تو کسی ماہیت کو بھی عارض نہ ہونا چاہئے حالانکہ وہ کسی کا مذہب نہیں۔
 اور اگر وہ نہ عروض کو مقتضی ہو نہ عدم عروض کو تو اس کا ان دونوں قیدوں سے کسی قید
 ساتھ مقید ہونا کسی سبب مفصل سے ہو گا جس سے یہ لازم آئے گا کہ معاذ اللہ وجود
 واجب من حیث ہو سبب خارجی کی طرف محتاج ہو۔ امام نے پہر آگے چل کر کہا کہ وجود
 من حیث ہو وجود جس سے تمام عوارض سلب ہوں طبیعت واحدہ نوعیہ سے اسلئے جائز نہیں کہ مقتضا
 طبعی اس کا بدل جائے پہر یہ کیونکر صحیح ہو گا کہ ہمارا وجود ماہیت کی صفت اور اس کا محتاج
 ہو اور وہی وجود واجب تعالیٰ کا عین ذات اور شرف موجودات ہو جائے۔

محقق طوسی نے شرح اشارات المبینہ کے اس قول کا جواب

بڑے شد و مد سے دیا ہے جس کا حاصل یہ ہے کہ امام نے جو خیال کیا ہے
 کہ اگر وجود عارض ماہیت نہ ہو تو یہ لازم آئے گا کہ ماہیت موجود و واجب
 تمام وجودات معلولہ کے ساتھ مساوی ہو جائے گی ورنہ وجود کا اطلاق
 وجود واجب پر اور ممکن پر با اشتراک لفظی ہو گا سو یہ غلطی ہے اور نشان غلطی کا یہ
 ہے کہ مسئلہ تشکیک کو انھوں نے پیش نظر نہیں رکھا وہ یہ ہے کہ جب کسی
 کلی کا اطلاق اشیاء مختلفہ پر تشکیک ہوتا ہو تو وہ ان اشتراک لفظی جیسے عین ہیں جو نہیں ہوتا بلکہ ایک
 معنی ملحوظ ہوتے ہیں مگر ایسا بھی نہیں ہوتا کہ سب افراد پر اس کا اطلاق برابر ہو جیسے انسان کا
 اطلاق ہوتا ہو بلکہ مختلف طور پر اس کا اطلاق ہو گا خواہ وہ اختلاف بالتقدم والتاخر ہو
 یا بالاولیۃ وعدم اولیۃ یا بالشدہ والضعف چنانچہ وجود کا یہی حال ہے کہ اس کا
 اطلاق مختلف اشیاء پر مختلف طور سے ہوتا ہے علت و معلول پر بالتقدم والتاخر اور
 جوہر و عرض پر بالاولیۃ وعدم اولیۃ اور قار و غیر قار پر جیسے سواد و حرکت پر بالشدہ

والضعف ہوتا ہے۔ اور قاعدہ ہے کہ معنی واحد جو اشیائے مختلفہ پر لاطلی السوا واقع ہوں یعنی
 اوسکا اطلاق اون اشیاء پر برابر نہ ہو تو وہ معنی اون اشیاء کے زمین مابیت ہوں گے نہ جزو مابیت
 بلکہ عارض خارجی ہونگے خواہ لازم ہوں یا مفارقت مثلاً بیاض برف کی بیاض پر بھی مقول ہے
 اور ہاتھی دانت کی بیاض پر بھی گران دونوں پر وہ ایک طور سے مقول ہیں اس لئے کہ
 ان دونوں بیاضوں میں فرق بین ہے اس وجہ سے بیاض ان دونوں بیاضوں کی نہ مابیت
 ہوگی نہ جزو مابیت بلکہ اون دونوں کے لئے لازم خارجی ہے اسلئے کہ ان کے ہر دو طرف
 متضادہ کے وسط میں بے انتہا الوان ہوتے ہیں جنکی بالقوہ نہایت نہیں اور نہ اوسکے
 اسماء تفصیل میں مثلاً بیاض کے مدارج اوساط بے انتہا ہیں اور اون سب پر بیاض ایک ہی
 معنی سے مقول ہے اس وجہ سے وہ کسی کی مقوم نہیں بلکہ لازم خارجی ہے چونکہ وجود
 واجب اور ممکن میں وہ تینوں وجوہ اختلاف موجود ہیں اور باوجود اسکے واجب پر بھی
 مقول ہے اور ممکن بھی جسکے ہویات بے انتہا ہیں جنکے نام تک نہیں اسلئے وہ کسی کا
 مقوم نہیں ہو سکتا بلکہ سب کے لئے لازم خارجی ہے اس صورت میں وہ وجود واجب
 اور ممکن میں کسی طرح مساوی نہیں ہو سکتا گو لفظ وجود میں اشتراک لفظی نہ ہو اتھی۔

محقق جو کہتے ہیں کہ بیاض کے مدارج وسطانی پر بیاض کا جو اطلاق ہوتا ہے
 وہ لازم خارجی ہے اوسکی ذاتی نہیں سویہ غور طلب ہے کیونکہ بیاض شدید و ضعیف آخر
 بیاض ہی کے انواع ہیں بہر بیاض کے جنس ہونے میں کیا تامل ہے اگر تعمق کی نظر سے
 دیکھا جائے تو شدہ و ضعف وجوہ تشکیک سے معلوم نہیں ہوتی اسلئے کہ خصوصیات شخصہ
 کی وجہ سے افراد کلی میں جو تفاوت پیدا ہوتا ہے وہ باعث تشکیک نہیں سمجھا جاتا مثلاً
 زید اگرچہ ایک عالم تہجد و کثرت صفات کمالیہ انسانہ کے ساتھ تصف ہو اور عمر واد

عاری ہو تو بھی ان دونوں پر انسان کا اطلاق علی السو یہ ہوتا ہے اور باوجود اس اختلاف کے انسان کے کلی متواطی ہونے میں شک نہیں ہوتا علیٰ ہذا تعیاس عوارض فضول سے اختلاف پیدا ہوتا ہے مثلاً ضاحک وغیر ضاحک سو وہ حیوان کو کلی مشکک نہیں بناتا بہر شدة وضعف جو افراد کو کلی میں پائے جاتے ہیں ان سے کیوں مشکک بنتی ہے۔

بیاض وغیرہ لوان جو کلی مشکک قرار دے جاتے ہیں اسکی وجہ بھی کھی جاتی ہے کہ اونچے افراد میں بہت اختلاف پایا جاتا ہے چنانچہ بیاض قوسی مثل بیاض برون نسبت بیاض ضعیف کے کئی درجے بڑی ہوئی معلوم ہوتی ہے اور اس درجہ دونوں میں فرق کو بائی دیتا ہے کہ اس کلی کے وہ افراد ہونے میں شک پڑ جاتا ہے اور اسکی وجہ سے کلی میں شک پڑ جاتا ہے کہ ان افراد کی نسبت وہ متواطی ہے یا مشترک چنانچہ اس کی تصریح شارح مطالع نے کی ہے۔

اس تقریر سے یہ بات معلوم ہو گئی ہوگی کہ تشکیک دین ہوتی ہے جہاں مصداق کلی افراد میں تفاوت ہو اسی وجہ سے انسان کے افراد کیسے ہی عالم و جاہل ہوں مگر چونکہ انسان مصداق میں تفاوت نہیں آتا بلکہ دونوں حالتوں میں حیوان مطلق و جان صادق آتا ہے اسلئے انسان نسبت ان افراد کے کلی مشکک نہیں گواہ عوارض میں بتا سکتا ہو۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ شدت وضعف کی وجہ سے مصداق بیاض میں کیا فرق آیا اور جب یہ ثابت ہو جائے کہ کوئی فرق نہیں آتا تو اس کو مثل انسان کے متواطی کہنا ہی موقع نہ ہوگا۔

جب ہم بیاض کو فی نفسہ دیکھتے ہیں خواہ وہ شدید ہو یا ضعیف اس کو یہاں کہتے ہیں کوئی تامل نہیں ہوتا مثلاً برف کی بیاض کو یہی بیاض کہتے ہیں اور عالج کی بیاض کو بھی

بیاض ہی کہتے ہیں۔ البتہ جب ہم ایک کو دوسرے کے مقابل رکھ کر دیکھتے ہیں تو معلوم ہوتا ہے کہ باقی دانت کی بیاض کے کئی امثال برف کی بیاض میں جمع ہیں جس پر تشکیک کا رکھا جاتا ہے۔ چونکہ بیاض خواہ شدید ہو یا ضعیف اس پر بیاض کا اطلاق برابر ہوتا ہے اور تشکیک ہوتا ہے تو مقابلہ کے وقت۔

اس لحاظ سے اگر بیاض اضافی جزئی میں تشکیک بالاشتراك لفظی کہیں تو ضرور بیاض کلی میں تشکیک کی کوئی صورت سمجھ میں نہیں آتی کیونکہ ماہیت بیاض دونوں میں یکساں اگر تفاوت ہے تو ان جزئیات متقابلہ میں ہے۔

تشکیک توجہ ہوتی کہ مصداق کلی میں خصوصیات کی وجہ سے فرق آجانا حالانکہ اوسمیں کوئی فرق نہیں آتا اسلئے کہ دونوں بیاضوں میں مقابلہ کے وقت جزو فرق محسوس ہوتا ہے اس کا انتشار یہ ہے کہ عقل بدو ہم برف سے کئی امثال بیاض علاج کے استخراج کرتی ہے جس سے شدہ بیاض برف میں معلوم ہوتی ہے اس سے مصداق کلی میں کوئی فرق نہیں آتا بلکہ یہ صفت اس فرد کی ہے جس سے وہ استخراج ہو رہا ہے کلی کو اس سے کوئی تعلق نہیں اسلئے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں اس وجہ سے کہ لازم ہر ایک کے جدا گانہ ہیں مثلاً بیاض شدید منفرق بصر ہے اور بیاض ضعیف میں یہ بات نہیں اور اختلاف لازم اختلاف طرزات پر دلیل ہے اور نیز ہر ایک مرتبہ شدہ کا علحدہ ہے جسکے افراد بکثرت ہیں مثلاً ایک بیاض ایسی فرض کی جائے کہ بیاض علاج کے دو جزو ہو تو وہ مفہوم کلی ہوگی جسکے افراد بکثرت ہیں علیٰ ہذا القیاس دوسری بیاض سے چند بیاض علاج ہو اسلئے افراد بھی بکثرت ہیں اسی قیاس پر جتنے مراتب نکالے جائیں گے سب ماہیات کلیہ ہونگے جو باہم متبائن ہیں اس سے ظاہر ہے کہ بیاض شدید و بیاض ضعیف ماہیات متبائنہ ہیں جنکی جنس بیاض

لفظی ہے چونکہ ہر درجہ کی شدہ و ضعف ایک مابیت جدا گانہ ہے اور شدہ و ضعف ہر درجہ میں ایک خاص طور پر صادق آتے ہیں اسلئے یہ دونوں اون مابیتوں کے مجموعہ نہیں ہو سکتے بلکہ ان کا استناد اون مابیتوں کی فصول کی طرف ہوگا جو ہر درجہ کو دوسرے درجہ سے ممتاز کرنے والی ہوں گی اور یہ اون کے عوارض ہوں گے اس صورت میں کوئی مابیت ان مابیات متبائنہ سے ایسی نہیں جو شدہ و ضعف میں مشترک ہو اور جس سے لازم آئے کہ کلی واحد کا مفہوم شدہ و ضعف کے ساتھ متصف ہو نیکی وجہ سے مشکک ہے اور نیز مسلم ہے کہ اختلاف انواع کا ایسے عوارض کی وجہ سے جو فصول کی طرف مستند ہوں مصداق جنس میں اختلاف نہیں پیدا کرتا اس صورت میں مصداق اون مابیات متبائنہ کے شدہ و ضعف اضافی کی وجہ سے مختلف نہ ہونگے جس سے بیاض کلی میں تشکیک لازم آئے جیسے ضاحک و غیر ضاحک سے مصداق حیوان میں تفاوت نہیں ہوتا اور جب تک مصداق کلی میں تفاوت نہ آئے کلی مشکک نہیں ہو سکتی اس سے معلوم ہوا کہ شدہ و ضعف باعث تشکیک نہیں اسی وجہ سے قاضی مبارک نے شرح مسلم میں لکھا ہے۔
 قال قول الفیصل ان وجود التشکک منحصراً فی الافة ہیہ والادلویۃ بل فی الانسان

اگرچہ تشکیک کے مباحث اور بھی ہیں چنانچہ اشراقیین کے نزدیک مابیات میں بھی تشکیک جائز ہے اور بعض قائل ہیں کہ عرضیات میں تشکیک ہوتی ہے اور اعراض میں نہیں اور ہر فرق کے دلائل بکثرت اور اون میں رد و قبح بہت کچھ ہے لیکن چونکہ ہمارے اغراض اون سے زیادہ متعلق نہیں اس لئے ضرورتاً اسی پر اکتفا کر کے اصل مسئلہ وجود کی طرف رجوع کرتے ہیں جو یہاں مقصود بالذات ہے۔ اگرچہ اس تقریر میں وجود کے کلی مشکک ہونے نہ ہونے سے تعرض نہیں کیا گیا لیکن اگر وہ پیش نظر رہے تو اس سے اتنا تو مفہوم ہو سکتا ہے کہ جب جوہر مادہ الوجودیتہ ہو اور وجود مشترک لفظی نہ ہو بلکہ

واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو وجدان سلیم بھی گواہی دے گا کہ ان دونوں وجودوں میں اتنا تفاوت نہیں ہو سکتا کہ ایک ذات واجب ہو اور دوسرا ممکنات کا عرض جس میں سرانقلب ماہیت نوعیہ ہے کیونکہ جب بدلائل ثابت ہو کہ کل وجود کی ایک حقیقت ہے تو اس کے افراد میں بعض جو ہر ہوں اور بعض عرض قرین قیاس نہیں۔

یہ بات میری ہے کہ عرض کے مقولات مختلفہ حقیقتہً واحدہ نہیں ہو سکتے تو جو ہر
و عرض کی حقیقت ایک کیونکر ہو سکے۔

شیخ الاشراق جو مسئلہ تشکیک میں متابین کے سخت مخالف ہیں
حکمت اشراق میں بھی لکھتے ہیں کہ ایک حیوان دوسرے حیوان سے حیوانیت اشتہد ہوتا ہے
جیسے انسان کی حیوانیت بہ نسبت چمچر کی حیوانیت کے اشتہد ہے۔ دیکھیے اشتہد وضعف کی مثال
میں انہوں نے وہی افراد اختیار کئے جو ایک جنس کے ہیں۔ جب وجود واجب اور وجود
ممکن میں کسی قسم کی جنسیت نہ ہو تو پھر تشکیک کیسی۔

مان یہ بات اور ہے کہ وجود انتزاعی ایسی کلی فرض کی جائے جو دونوں کے لئے
عرض عام ہو۔ مگر اوس میں بھی کلام ہو سکتا ہے کہ جو امر انتزاعی امور مختلفہ سے منترع ہوا
اوسکے معنی ذہن میں ایک ہونے اور ان کا منشاء انتزاع ہی ایک ہی قسم کا ہو گا مثلاً قیام کو
جب ہم زید و عمرو سے انتزاع کریں تو ذہن میں ایک قسم کے مضے ہوں گے جبکہ مصدر
ایک ہی قسم کا ہو گا یہ نہیں ہو سکتا کہ ایک کا منشاء انتزاع ہیئت قیام ہو اور دوسرے کا منشاء
انتزاع مثلاً ہیئت قعود یا حرکت۔ پھر جب وجود کے معنی مصدر ہی ہمارے ذہن میں
ایک قسم کے ہوں تو اوس کا منشاء انتزاع کہیں جو ہر کہیں عرض کیونکر ہو سکے۔

الحاصل امام نے جو لکھا ہے کہ جب وجود واجب اور ممکن میں مساوی ہو تو

وہ حقیقت نوعیہ ہوگا اسلئے ممکن نہیں کہ واجب میں عین ذات اور ممکن میں عرض ہو، وہی ترین قیاس معلوم ہوتا ہے۔

اس بحث میں علامہ قطب الدینؒ نے محاکمات میں لکھا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اسلئے کہ انسان مثلاً دو حال سے خالی نہیں یا انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے یا کوئی دوسرے سبب خارجی سے۔ یہ نہیں ہو سکتا کہ انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے اسلئے کہ انسان جب ہی انسان ہوگا کہ موجود ہو کیونکہ عدم کی حالت میں وہ کچھ بھی نہیں پر جب وہ موجود ہونیکی وجہ سے انسان ہے اور باوجود اسکے یہ کہا جائے کہ وہ موجود انسان ہونیکی وجہ سے موجود ہے تو اسکا مطلب یہ ہوا کہ موجود ہونیکی وجہ سے موجود ہے جس سے قبل وجود وجود لازم آئے گا جو محال ہے اس سے ثابت ہوتا ہے کہ جو چیز غیر وجود ہے وہ معلول ہے اور جب عکس نقیض اسکا کیا جائے تو فیضیہ ہے

کہ جو معلول نہیں وہ غیر وجود نہیں یعنی معلول نہیں سو چیز وجود ہے۔ اس سے ظاہر ہے کہ جو وجود منشا انتزاع وجود مصدری اور موجود فی الخارج ہے وہ معلول نہیں اور جب معلوم نہ ہوا تو بنفسہ موجود اور واجب ہوگا اور جب بدلائل مذکورہ بالا ثابت ہوا کہ لفظ وجود مشترک نہیں جو واجب میں کہہ اور ہوا و ممکن میں کہہ اور تو معلول ہوا کہ کل وجود واحد شخصی ہے جس سے ثابت ہو کہ سلسلہ وحدۃ الوجود عقلاً بھی قابل انکار نہیں۔

اسی مقام میں مرزا جانؒ نے حاشیہ محاکمات میں لکھا ہے کہ اہل تحقیق کے نزدیک وجود شخص واحد ہے اور قائم بذاتہ۔ اور موجودیت اسکی بنفسہ ہے اور عین واجب تعلق ہے اور کل ممکنات کی موجودیت کسی ایک ایسے علاقہ کی وجہ سے ہے جو واجب اور ممکن میں ہے جسکی حقیقت ہمیں معلوم نہیں غرض وجود ایک ہے اور موجود

متعدد جیسے شمس واحد ہے اور شمس متعدد۔

اس مقام میں علامہ سید شریف نے ایک حاشیہ لکھا ہے کہ وجود کلی
اسوجہ سے نہیں ہو کہ وہ علین واجب الکر کلی ہو تو واجب کی ماہیت کلی ہوگی جو محال ہے۔
اور متعدد اس وجہ سے نہیں کہ دو فرد اسکے اگر مجرد ہوں تو لازم آئے گا
کہ وجود با وجود وحدت کے متعدد ہے اور اگر کسی فرد وجود کے ساتھ دوسری چیز بھی ہو تو
ترکب واجب کا لازم آئے گا جو محال ہے اتھی کلامہ۔

صاحب ہدایت الحکمت نے لکھا ہے کہ وجود حقیقت نوعیہ نہیں ہو سکتا جس کا
اطلاق وجود واجب اور وجود ممکن پر بالذات و اطوار ہو سکے اسلئے کہ اگر واجب وجود میں ممکن
کا مشارک ہو تو وجود کی طبیعت نوعیہ میں حیث ہی تین حال سے خالی نہ ہوگی یا تجرد اسکے
لئے واجب ہوگا یا لا تجرد واجب ہوگا یا دونوں واجب نہ ہونگے۔

اگر تجرد واجب ہو تو تمامی ممکنات کا وجود بھی مجرد ہونا اور کسی کو عارض نہ ہونا چاہیے
حالانکہ یہ بدیہی البطلان ہے اسلئے کہ ہم شکل مسج کا تصور کر سکتے ہیں جس کو سات سطح
مساوی گہیرے ہوئے ہوں اور اسکے وجود میں شک ہوتا ہے اگر وجود ممکن اس کی
نفس حقیقت ہوتی تو ایک ہی شے حالت واحدہ میں معلوم اور مشکوک نہ ہوتی۔

اور اگر وجود کو لا تجرد واجب ہے تو نفوذ بالذات واجب بھی مجرد نہ ہوگا اور اگر
دونوں واجب نہ ہوں تو ہر ایک ممکن اور علت کا محتاج ہوگا جس سے واجب کا بھی
غیر کی طرف محتاج ہونا لازم آتا ہے اتھی

صدر الدین شیرازی نے صدر امین لکھا ہے کہ حق یہ ہے کہ وجود کی ایک
حقیقت ہے جس کیلئے نہ جنس ہے نہ فصل نہ اوستو کلیت عارض ہے۔

اور وجود جو کلی کہا جاتا ہے وہ مخفی مصدری میں جس کا تصور بھی ہے اور
جزائر کا عرض عام ہے اور افراد وجود کے حقائق و ذوات میں تخالف نہیں بلکہ مثلاً
صرف ہویات کی وجہ سے ہے اور وہ ہویات وجود پر ازید نہیں بلکہ تعین اور تمیز اور میں
نفس ہویات کی وجہ سے ہے جو اصل حقیقت میں متفق اور ایک دوسرے پر کسب
مراتب مقدم بالذات ہیں جیسے اختلافات تشکیکیہ میں ہو اگر تا ہے غرض اختلاف ہے
تو مراتب وجود میں ہے مثلاً جس وجود کا کوئی سبب نہیں وہ موجودیت میں غیر سے اولی
اور کل موجودات پر مقدم بالذات ہے۔ اس کے بعد وجودات عقلیہ میں جو ہر ہر پر مقدم ہیں اور جو
اعراض پر مقدم ہیں اور وجود مفعولی وجود مادی سے اولی ہے۔ اس کا ثبوت اس طرح سے ہو سکتا ہے۔
کہ مثلاً میں جو کہتے ہیں کہ عقل مثلاً میوٹی پر مقدم ہے اور میوٹی اور صورت جسم پر مقدم ہیں
سو ادنیٰ مراد یہ نہیں ہے کہ ان امور سے کسی کی ماہیت دوسرے کی ماہیت پر مقدم ہے
یا جسم کا جسم پر یا اس کے دونوں جزوں پر مقدم ہے بلکہ مقصود ادا کیا ہے کہ وجود
ایک کا دوسرے کے وجود پر مقدم ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ علیہ اور معلولیہ اور تاثیر و تاثر اور کمال و نقصان جو
اس میں ہوتا ہے وہ وجودات کے سبب سے ہے اور وجودات میں ان کے
نفس ہویات عینہ کے سبب سے ہوتا ہے کسی امر خارجی کو اس میں دخل نہیں۔ الغرض
جو وجود کسی مرتبہ میں واقع ہو ممکن نہیں کہ دوسرا وجود اس مرتبہ میں ہو سکے اتنی کلامہ۔
اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ جب ماہیت موجود ہوتی ہے تو اس کو وجود
کہنا اولیٰ ہو گا یا وجود کو۔ پہلے اس پر غور کیا جائے کہ ماہیت وجود کے پہلے کہاں
یہ کہنا تو آسان ہے کہ عدم میں تھی مگر یہ دیکھنا چاہئے کہ وہ عدم سے آئی کیسے کیا اندر ہی

جیسے پہلی پانی میں مسافت طے کرتی ہے عدم کے منازل طے کرتے ہوئے وجود تک آئے
یا کوئی اور صورت ہے۔ ادنیٰ تا مل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ جب وہ موجود ہی نہ تھی
تو حرکت اور طے مسافت کیسی غرض کوئی ایسی صورت وہاں ممکن نہیں جس میں ذرا بھی وجود
کا احتمال ہو اس سے ظاہر ہے کہ وہ قبل وجود کو کوئی چیز نہ تھی چیز کہنے کے قابلیت بھی موجود
ہونے کے بعد ہی اس میں ہوئی۔

اگر کہا جائے کہ آخر واجب تعالیٰ کے علم میں تو تھی تو ہم کہیں گے بیشک
علم الہی میں وہ ضرور تھی مگر اس کا مطلب یہ نہیں کہ جب وہ وجود میں آئی تو علم الہی سے
نخل پڑی بلکہ بعد وجود بھی علم الہی میں اسی حالت پر ہے جو قبل وجود تھی غرض اس میں کوئی
شک نہیں کہ ماہیت موجود فی الخابج وجود کے پہلے عدم محض تھی۔

اب وجود کے وقت دیکھئے کہ ماہیت کے سبب سے وجود آتا ہے
یا وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ شیخ نے اشارات میں اس کی
تصیح کر دی ہے کہ وجود کے سبب سے ماہیت موجود ہوتی ہے۔ گما قال وقد يجوز

ان يكون ماهية الشيء سببا للصفة من صفاته وان يكون صفة له سببا للصفة اخرى مثل الفصل

لخاصة ولكن لا يجوز ان يكون الصفة التي هي الوجود للشيء انما هي بسبب ماهية التي ليست هي الوجود

او لصفة اخرى لان السبب مقدم في الوجود ولا يتقدم بالوجود قبل الوجود في ماهية

کسی صفت کا سبب ہو سکتی ہے لیکن وجود کا سبب نہیں ہو سکتی اس لئے کہ

سبب مقدم ہے الوجود ہو کر تا ہے اور وہ قبل وجود وجود پر مقدم نہیں ہو سکتی

محقق طوسی نے اسی کی شرح میں لکھا ہے الفرق بین الوجود بین سائر الصفات

بمثان ان سائر الصفات انما يوجد بسبب الماهية والماہية توجد بسبب الوجود

یعنے کل صفات ماہیت کے سبب سے موجود ہوتی ہیں اور ماہیت وجود کے سبب سے موجود ہوتی ہے یہاں یہ بات قابل توجہ ہے کہ اس تصریح کے بعد ہر ماہیت کو معرض اور وجود کو عرض اور عارض کہنا مستفرد بے موقع ہوگا۔

چونکہ وجود کو عرض کہتے ہیں بڑا استدلال اور نکال دیا ہے کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا تو ضرور جو اگر ماہیت کو اس کا موضوع کہیں۔

اس کا جواب یہ ہے کہ تمامی حکما تصریح کرتے ہیں کہ وجود واجب علی ذات ہے ہر یہ کہنا کہ وجود بغیر کسی ماہیت کے پایا نہیں جاتا کیونکہ مسلم ہوگا عرض ماہیات ممکنہ میں اس خیال سے کہ وجود ماہیات کے ساتھ پایا جاتا ہے یہ کہنا کہ وہ عرض ہے خالی از حکم نہیں ممکن ہے کہ دونوں جو ہر ہوں جیسے ہیولی و صورت یا ماہیت عارض ہو اور وجود معرض اور اس احتمال ثانی پر شیخ کا قول قرینہ بھی ہے کہ وجود سبب ہے اور ماہیت پر مقدم ہے جو معرض کیلئے ہونا چاہئے۔

اب یہ دیکھنا چاہئے کہ جب وجود عرض ہو تو جو باتیں کل اعراض میں ہوتی ہیں وہ سب وجود میں بھی پائی جاتی ہیں یا نہیں جس صورت میں کہ کل اعراض کے لوازم وجود میں نہ پائے جائیں اور وجود کے لوازم اوں میں نہ ہوں تو سب قاعدہ مسلمہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جائیگا اور یہ ثابت ہوگا کہ کل اعراض سے وجود ممتاز اور علیحدہ ہے۔ یہاں چند لوازم متبائنہ دونوں کے جو درست خیال میں آئے کہے جاتے ہیں ممکن ہے کہ تلاش سے اور بھی نکلیں۔

(۱) ہر عرض اپنے وجود خاص میں موضوع کا محتاج ہے اور وجود موضوع اپنے ماہیت کا محتاج نہیں بلکہ سب تصریح شیخ ماہیت اس کی محتاج ہے

(۲) وجود اعراض کا موضوع کے سبب سے ہوتا ہے اور برعکس اس کے موضوع کا وجود وجود کے سبب سے ہوتا ہے جیسا کہ ابھی اشارت کی عبارت سے معلوم ہوا۔

(۳) اعراض کا وجود فی انفسہا وہی ہے کہ وہ اپنے موضوعات میں ہوں اور وجود میں یہ بات نہیں ہوتی ورنہ وجود کیلئے وجود کی ضرورت اور تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا جو محال ہے چنانچہ شیخ رئیسؒ نے تعلیقات میں لکھا ہے حکم صدر الدین شیرازیؒ نے اسفار اربعہ میں نقل کیا ہے وجود الاعراض فی انفسہا وجود فی موضوعاتہا سومی ان العرض الذی ہوا لوجودہا کان مخالفا لہا لاجتہاد الی الوجود حتی

تکون موجودۃ واستغناء الوجود حتی کیون موجوداً لم یصح ان یقال ان وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ بمعنی ان للوجود وجوداً کما یکون للبیاض وجود بل بمعنی ان وجودہ فی موضوعہ نفس وجود موضوعہ وغیرہ من الاعراض وجودہ فی موضوعہ وجود ذلک الغیر یعنی چونکہ کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اسلئے انکا وجود فی انفسہا انکا موضوعات میں ہونا ہے بخلاف وجود کے کہ وہ وجود کا محتاج نہیں اسلئے اسکی نسبت یہ کہنا کہ وجودہ فی موضوعہ ہو وجودہ فی نفسہ غلط ہو بلکہ اوس میں یہ کیا جائے گا کہ اسکا وجود موضوع میں نفس وجود موضوع (۴) وجود موضوع میں ہونے سے موضوع کا وجود ہوتا ہے اور اعراض میں یہ بات نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔

(۵) کل اعراض وجود کے محتاج ہیں اور وجود وجود کا محتاج نہیں بلکہ خود وجود ہے۔

(۶) اعراض میں کون اشے للشی صاوق آتا ہے مثلاً کون البیاض للحم

اور وجود پر وہ صادق نہیں آتا بلکہ وجود صرف کون الما ہیت ہے نہ کون الوجود لہذا ہیتہ
کما مر۔

۱) کل اعراض میں ثبوت الشے للثے فرع ثبوت المثبت لہ صادق آتا ہے
جو قاعدہ عقلیہ مسلمہ ہے اور وجود میں وہ صادق نہیں آتا جیسا کہ ابھی معلوم ہوا کہ وجود
ماہیت کا سبب اور اس پر مقدم ہے کسی طرح ماہیت کی فرع نہیں ہو سکتا۔
صاحب انقی البین نے جب دیکھا کہ شائین کے نزدیک وجود عارض
ہے اور عارض کیلئے محض قاعدہ عقلیہ ضرور ہے کہ مثبت لہ کی فرع ہو اور وجود میں
یہ بات بن نہیں سکتی کہ وجود مثبت لہ کی فرع ہو تو انہوں نے یہ تدبیر کالی کہ وجود
سے ایک درجہ ہٹ کر فعلیت مثبت لہ کی فرع بنائی جائے تو فرحیت صادق آجائی
جس سے وجود کا عارض ہونا قرین قیاس ہو جاتا ہے اسلئے انہوں نے کہا کہ ثبوت
لشے ثبوت مثبت لہ کی فرع نہیں ہے بلکہ فعلیت مثبت لہ کی فرع ہے۔

۲) اور صاحب سلم نے بھی اسی کو اختیار کیا۔
مولانا ماجر العلوم نے شرح سلم میں لکھا ہے کہ جس غرض سے قاعدہ فرحیت مثبت لہ
اصلاح کی گئی ہے کہ وجود کی فرحیت صادق آجائے وہ غرض اس اصلاح سے بھی
جامل نہیں ہو سکتی اسلئے کہ (زید موجود) کے دو معنی ہیں۔ ایک یہ کہ اس وجود کے
تیار کی حکایت لیجائے جو مفہوم انتزاعی ہے یہ وجود بے شک فعلیت مثبت لہ کی
فرع ہے کیونکہ امر انتزاعی منشا انتزاع کی فرع ضرور ہو گا مگر اس میں کسی کو نزاع بھی نہیں۔
دوسرے معنی اس کے یہ ہیں کہ واقعیت وجود کی حکایت ہو۔ چونکہ
وجود ایسی شے نہیں جسکی وجہ سے تقرر ماہیت ہوا ہو بلکہ خود تقرر اور صیرورت ہی کا نام

وجود ہے۔ پہر جب وجود میں فعلیت و تقرر یا ہیت ہو تو فعلیت یا ہیت کی فرع کیونکر ہو سکے گی اس صورت میں قاعدہ مسلمہ یعنی ثبوت الشیء للشیء فرع ثبوت مثبت لہ کو بدل کر فرع غلطی مثبت لہ مفیدہ یعنی نہیں ہو سکتا۔ الغرض نہ وجود فرع ثبوت مثبت لہ بن سکتا ہے نہ فرع فعلیت مثبت لہ اس سے ثابت ہوا کہ وجود کچھ اور یہی چیز ہے جو اعراض کے حامل نہیں ہو سکتا۔

۷۸ ایک وجود ایسا بھی ہے کہ حکما اس کو عین واجب کہتے ہیں۔ اور کوئی عرض جو ہر کے درجہ کو بھی نہیں پہنچ سکتا چہ جائیکہ عین واجب ہو سکے۔

رہی یہ بات کہ وجود کلی مشکک ہے جو بعض افراد میں اولیٰ واقعہ میں ہے اور بعض میں برخلاف اسکے۔ سو وہ ہماری غرض کو مفسر نہیں اسکے کہ یہ اختلاف صفات میں ہے اور صفات کے اختلاف سے ذات میں اختلاف لازم نہیں آتا انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ یہ بات بدلائل ثابت ہو گی کہ جو طبیعت نوعیہ ہے جس کا اطلاق افراد پر با شراک لفظی نہیں جیسے عین کا اطلاق چشمہ اور آفتاب وغیرہ پر ہوتا ہے تنکی یا ہیات متبائن میں بلکہ اس کے معنی سب میں ایک ہی ہیں یعنی مابہ الموحیۃ۔

شیخ نے شفا میں لکھا ہے مقول آلان انه وان لم یکن الوجود کما علمت جبنا ولا مقول بالتساوی علی ماسخہ فانہ معنی متفق فیہ علی التقدیم والتاخیر فاول ما یكون للماہیۃ الہی الجوہر ثم لکون لما بعدہ وادہو معنی واحد علی النواذی وادہا ان الیہ فیلحقہ عوارض تخصہ کما قد بینا قبل لہذا لک یكون العلم واحد فی کل جمیع ما ہو شیء علیا واحدا۔ یعنی اگرچہ وجود جس اور اپنے افراد پر مقول بالتساوی نہیں ہے لیکن وہ معنی واحد ہے جس کو عوارض لاحق ہوتے ہیں اور خاص کرتے ہیں۔

(۹۱) ہایت موضوع وجود کی نہیں ہو سکتی بخلاف دوسرے عوارض کے

اسکے کہ موضوع کی تعریف یہ ہے کہ وہ باعتبار ذات اور نوعیت کے بالفعل قائم ہو اور اس میں دوسری چیز ہو جس کے قیام کا سبب موضوع ہو اور اس دوسری چیز کیلئے وہ مثل جزو نہ ہو جیسے حال اور محل میں ہوتا ہے کہ حال محل کے لئے مثل جزو ہے کما قال الشيخ فی الشفاۃ الموضوع لغنی بہ ما صار بنفسہ و نوعیتہ قائمات ماصار سہبالان یقوم بہتے فیہ لیس کجزو منہ وقال فی دکان الموضوع ما یكون فیہ الشئ و لیس کجزو منہ و ہون فی المحل لیس کنتی کنتی فی شئی ذالک الشئی

قائم بالفعل تو قائم بقیم الحال فیہ بل نہ المحل جہانہ امتائم لہ بہ نوعیتہ اذا کانت نوعیتہ نما یحصل بہ ایضاً لہ نوعیتہ باجماع اشیاء جملتها یكون ذالک النوع اتھے
دیکھئے ماہیت کب وجود کے پہلے بالفعل قائم بنفسہ ہو سکتی ہے جس میں وجوہ قائم ہو اور ماہیت او کو قائم کر سکے۔

(۱۰) محل میں صرف اختلاف وجود کا ماہیت کے ساتھ ہوتا ہے اور کسی عرض کا اس درجہ میں اختلاف نہیں ہے۔

جب ان وجود سے معلوم ہوا کہ لوازم اعراض کے اور میں اور لوازم وجود کے اور۔ اور یہ بھی مسلم ہے کہ اختلاف لوازم سے اختلاف ملزومات سمجھا جاتا ہے تو محال ہوا کہ وجود عرض نہیں ہو سکتا۔

اور اس پر یہ بھی دلیل ہے کہ وجود محتاج الیہر ماہیت ممکنہ کا ہے۔ اور جو محتاج الیہر ماہیت ممکنہ کا ہو وہ کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا۔ صغریٰ اور کبریٰ کا ثبوت تقریر سابقہ سے ظاہر ہے اس سے یہ ثابت ہے کہ وجود کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہیں ہو سکتا اور جو کسی ماہیت ممکنہ کا عرض نہ ہو وہ دو حال سے خالی نہیں یا معدوم ہو گا یا جوہر اور معدوم ہونا وجود کا اس حالت میں کہ موجود ہے باطل ہے تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر جو۔

رہا یہ کہ وجود کو معدوم کیوں نہیں کہہ سکتے سوا و سکی وجہ یہ ہے کہ جب وجود بھی معدوم
 تو دنیا میں کو چیز موجود نہیں ہو سکتی اسلئے کہ ہر چیز کی ماہیت قبل اقرآن وجود معدوم ہے پہ جب
 وجود بھی معدوم ہو تو اودن و دنون معدومون کے مفارقت باہمی سے کوئی چیز موجود کیونکر ہو سکتی
الحاصل دلائل مذکورہ بالا اور قیاس اقرآنی و استثنائی سے ثابت ہے کہ

بہ نسبت ماہیت کے وجود کو موجود کہنا اولیٰ ہے اور وجود عرض نہیں ہو سکتا بلکہ جو ہر ہے
 اب ماہیت کو دیکھنا چاہئے کہ اس پر جو ہر بتہ صاوق آتی ہے یا غیرت
 اگر اس کو ہم جو ہر کہیں تو وہ قائم بالذات نہیں اسلئے کہ ماہیت من حیث ہی قطع نظر وجود
 کے کوئی چیز نہیں جیسا کہ ابھی معلوم ہوا۔ اس صورت میں اگر وہ عرض کہی جائے اور وجود
 اس کا موضوع ہو تو بے موقع نہ ہوگا اسلئے کہ شیخ کی تصریح سے معلوم ہوا کہ اعراض کا وجود
 مستقل نہیں ہوتا بلکہ اس کا موضوع میں ہونا ہی اس کا وجود ہے اسلئے کہ وہ اپنے وجود میں
 موضوع کی طرف محتاج ہوتے ہیں اور وجود محتاج وجود نہیں اس کا موضوع میں ہونا نفس
 وجود موضوع ہے اب دیکھئے کہ ماہیت پر اعراض کے لوازم پورے پورے منطبق ہیں یا نہیں
 (۱) ماہیت کو فی نفسہ وجود نہیں جیسے تمام اعراض کا حال ہے۔

(۲) ماہیت وجود کی طرف محتاج ہے جیسے اعراض موضوع کی طرف محتاج

ہوتے ہیں۔

(۳) وجود کے مقارن ہونا ہی ماہیت کا وجود ہے جیسے موضوع میں ہونا

ہی اعراض کا وجود ہے۔

(۴) وجود اپنے وجود میں ماہیت سے مستغنی ہے جیسے موضوع اعراض

سے مستغنی ہوتا ہے۔

جب پورے لوازم اعراض کے مابیت پر اور لوازم موضوع کے وجود پر
صادق آ رہے ہیں تو مابیت کو عرض اور وجود کو موضوع کہتے ہیں کیا تا مل خصوصاً ایسی حالت
میں کہ وجود کا جوہر مونا بال لائل ثابت ہے۔

رہی یہ بات کہ تقلید حکما کی اس طرف آنے نہیں دیتی سو یہ بات دردمری ہے
مگر جب بھی ہم کہیں گے کہ علوم عقلیہ میں تقلید کوئی چیز نہیں۔

سنا تھا بعض مقامات میں لکھا گیا تھا کہ حکماء لا یصدر عن الواحد الا الواحد کے قائل
ہیں چونکہ یہ مسئلہ بھی معرکہ الارار ہے اسلئے اسکا بھی حال کسی قدر معلوم کر لینا مناسب ہو گا۔
حکما نے واجب سے سوائے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر چند دلیلیں

قائم کی ہیں۔

دلیل اول معلول اول عرض نہیں ہو سکتا اسلئے کہ عرض کا وجود بغیر محل کے
ممکن نہیں پہرہ محل بھی اگر معلول واجب ہو تو دو چیزوں کا صدور واجب سے لازم آئیگا
جو محال ہے۔ اور اگر اس عرض سے وہ محل صادر ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئیگا
اور معلول اول جسم بھی نہیں ہو سکتا کیونکہ جسم ہیولے و صورت سے مرکب ہے اور صدر
کثیر کا واحد سے ممکن نہیں۔ اور صرف ہیولے یا صرف صورت بھی معلول اول نہیں ہو سکتی
کیونکہ اون دونوں میں تنازعہ فی الوجود ہے پہر اگر مادہ معلول اول ہو تو لازم آئے گا کہ وہ
فاعل صورت ہو حالانکہ مادہ کی شان سے قبول ہے نہ فعل۔ اور اگر صورت معلول اول
ہو تو لازم آئے گا کہ وہ فاعل مادہ ہو حالانکہ صورت بغیر مشارکت مادہ کوئی کام نہیں
کر سکتی ورنہ تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا۔ اور نفس بھی معلول اول نہیں ہو سکتا اسلئے
کہ نفس کی فاعلیت کیلئے بدن شرط ہے پہر اگر بدن بھی معلول واجب ہو تو کثرت کا صدور

ثابت ہوگا اور اگر وہ معلول نفس ہو تو تقدم الشی علی نفسه لازم آئے گا جب معلول اول نہ ضعیف ہو سکا نہ جسم نہ میوے نہ صورت نہ نفس تو ضرور ہوا کہ وہ جوہر مفارق فی ذاتہ اور فی فعلہ ہو
یعنی عقل۔

اگرچہ اس دلیل میں کئی اقراض ہیں جو خوف تطویل ترک کر دئے گئے مگر ایک اہمیت قابل غور ہے یعنی یہ قاعدہ کہ ایک سے ایک ہی صادر ہوتا ہے مثلاً اسکا یہ معلوم ہوتا ہے کہ ہم جب مثلاً مشرق کی طرف جاتے ہیں تو اس وقت دوسری طرف جا نہیں سکتے اور جب ایک چیز کا تصور کرتے ہیں تو اس وقت دوسرا تصور ہو نہیں سکتا یعنی حالت واحدہ میں دو کام نہیں کر سکتے اوس پر اوہوں نے قیاس چایا کہ اسی طرح واجب الوجود بھی دو کام نہیں کر سکتا یہ پہرا استدلال کی طرف متوجہ ہوئے اور یہ ظاہر ہے کہ عقولات میں حق تو اٹلے لئے کچھ ایسی سمت دی ہے کہ ہر شخص اپنے دئے پر کچھ نہ کچھ استدلال کر ہی لیتا ہے یہی وجہ ہے کہ ہر ملت و مذہب دے اپنے معتقدات پر دلائل قائم کیا کرتے ہیں اور وہ دلائل ان کی دانست میں بہت صحیح اور مستحکم ہوتی ہیں پھر رد کرنے والوں کو بھی اسی میں کوئی پہلو مل جاتا ہے اور بحسب زو و طبیعت طرفین سے برابر دلائل قائم ہوتی رہتی ہیں۔ غرض مسئلہ کو پر حکمانے کئی دلیلین قائم کیں۔

ایک وہ جو ہمیں اے کے جواب میں شیخ رئیس نے لکھا ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً آ، اور ب، تو لازم آئے گا کہ اوس سے آ، صادر ہوا اور نہیں صادر ہوا اور وہ اجتماع نقیضین ہے جو محال ہے۔ آ، کا صادر ہونا ظاہر ہے اور نہ صادر ہونا اس وجہ سے کہ جب اوس سے ب، صادر ہوا اور ظاہر ہے کہ ب، غیر آ، ہے تو اوس وقت یہ صادق ہے کہ آ، صادر نہ ہوا اور صدور عدم صدور آ،

کہ ایک جہت سے ہے اسلئے کہ کلام اس واحد حقیقی میں ہے کہ جان بالکل تعدد جہات نہیں۔

جواب اس کا یہ ہے کہ دب کے صدور کے وقت البتہ یہ صادق آتا ہے کہ غیر آء صادر ہو لیکن وہ صدور دا، کا نقیض نہیں بلکہ نقیض اس کا عدم صدور دا، ہے کیونکہ شرط تناقض یہ ہے کہ موضوع میں اتحاد ہو اور کیفیت میں اختلاف اور یہاں دونوں شرطیں فوت ہیں اسلئے کہ صدور دب، و صدور دغیرب، لازم آیا نہ یہ کہ صدور دا، و لم یصدر دا، جس سے تناقض لازم آتا۔

اور کہیں دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً دا، اور دب، تو جس جہت سے کہ اس سے دا، واجب ہوا ہے دب، واجب ہوگا اسلئے کہ علت کو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہوتی ہے جو دوسرے معلول کے ساتھ نہیں ہوتی ورنہ اسی معلول کو اقتضا کرے گی کوئی وجہ اولیت نہ ہوگی پہلے اگر دب، بھی اُس سے واجب ہو تو اُسی جہت سے جو کہ جس سے دا، ہوا تھا کیونکہ کلام اس واحد حقیقی میں ہے جس میں کسی قسم کا تعدد نہیں تو اس صورت میں یہ لازم آئے گا کہ دا، جس جہت سے واجب ہوا اُسی جہت سے دب، واجب ہوا اور جب نہ ہوا الغرض واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو تناقض ضرور لازم آئے گا۔

جواب اس کا یہ ہے کہ ضرور نہیں کہ علت کو معلول معین کے ساتھ جو خصوصیت ہو وہ کسی دوسرے کے ساتھ نہ ہو۔ البتہ یہ ضرور ہے کہ علت کو معلول کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو غیر معلول کے ساتھ نہ ہو۔ اور ظاہر ہے کہ جب ایک علت کے دو معلول ہوں تو ہر ایک کے ساتھ اسکو وہ خصوصیت ہوگی جو غیر معلول کے ساتھ نہیں ہو سکتی۔ پہر یہ ضرور نہیں کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو بلکہ جائز ہے کہ متعدد امور کے

ساتھ اس علت کو ایک ایسی خصوصیت ہو کہ اس کے وجود کا اقتضا کرے۔ اور اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ وہ امور متعددہ ایک ہو جائیں اس لئے کہ علت کی وجہ سے اون میں صرف وجود ایک گانہ حقائق اس صورت میں تعداد اون کا بحسب تعداد حقائق ہو گا اور وہ علت بیضیہ بحسب خصوصیت ذاتی مقضی اون سب کے وجود کی ہو گی الحاصل جائز ہے کہ (آ) اور (ب) کو وجوب ایک ہی جہت سے حاصل ہو۔

اور کہی دلیل مذکور کی تقریر یوں کی جاتی ہے کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں مثلاً (ا) اور (ب) تو صدور (ب) پر عدم صدور (آ) ضرور صادق ہو گا کیونکہ دونوں صدور علیحدہ ہیں پھر اگر عدم صدور (آ) بھی صادق نہ ہو تو ارتقاء نقیضین لازم آئے گا یعنی عدم صدور (آ) و عدم عدم صدور (آ) تو واحد حقیقی میں عدم صدور (ا) اور عدم عدم صدور (ا) جمع ہوں گے جو نقیضین ہیں اگر صدور واحد حقیقی نہ ہو تو ممکن تھا کہ صدور ایک جہت سے ہو اور عدم صدور دوسری جہت سے۔ چونکہ واحد حقیقی میں دو جہتیں نہیں نکل سکتیں اس لئے یہ اجتماع محال ہے۔

جواب یہ بعینہ ایسا ہے جیسا کہ کوئی کچھ غرض میں حلاوت اور عدم حلاوت دونوں جمع ہیں کیونکہ اس کے ننگ پر عدم حلاوت صادق ہے۔

حل اس کا یہ ہے کہ اول صدور (ب) پر عدم صدور (ا) کا اطلاق کیا گیا پھر بجائے صدور (ا) کہنے کے عدم عدم صدور (ا) کہا گیا جس سے یہ خرابی پیدا ہوئی اگر صرف یوں کہہ دیا جاتا کہ اس علت سے (ب) اور (ا) دونوں صادر ہوئے تو کوئی خرابی لازم نہ آتی۔

اور کہی اس دلیل کی یوں تقریر کی جاتی ہے کہ جب علت سے (آ) صادر ہو تو

دلیس آ، صادر نہ ہوگا ورنہ اجتماع نقیضین لازم آئے گا۔

جواب۔ نقیض صدر عنہ آ، کا دلم یصدر عنہ آ، ہے نہ (صدر عنہ لیس آ) تو ظاہر ہے کہ دلیس آ، اوس سے صادر ہو سکتا ہے۔

۱ اور ایک دلیل لایصدر عن الواحد الا الواحد کی یہ ہے کہ ضرور ہے کہ علت کا وجود معلول کے قبل ہو قبلیت ذاتیہ اور اوسکو معلول معین کے ساتھ وہ خصوصیت ہو جو کسی غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اوس معلول خاص کا اقتضا کسی دوسرے کی اقتضائے اولیٰ نہ ہوگا۔ بہر جب علت موجودہ ذات سیدہ چوبہین کسی قسم کا کثر نہ ہو تو وہ خصوصیت صرف بحسب ذات ہوگی اس واسطے کہ مفروض یہ ہے کہ اوسکے علت ہونے میں سوائے ذات کے کسی دوسری چیز کو دخل نہیں۔ پہرا اگر اوسکا دوسرا معلول بھی فرض کیا جائے تو اوسکے ساتھ بھی اوسکو وہی خصوصیت ہونی چاہئے جو دوسرے کے ساتھ نہیں حالانکہ واحد حقیقی ہونیکی وجہ سے دوسری خصوصیت سوائے ذاتی کے کچل نہیں سکتی پس لازم آیا کہ وہ کسی کی علت نہیں کیونکہ علت توجب ہو کہ معلول خاص کے ساتھ وہ اوسی قسم کی خصوصیت رکھے جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو اور یہاں وہ بات نہیں۔

جواب اس کا وہی ہے جو مذکور ہوا کہ علت کو معلول کے ساتھ ایسی خصوصیت چاہئے کہ غیر معلول کے ساتھ نہ ہو اور یہ ضرور نہیں کہ کسی دوسرے کے ساتھ وہ خصوصیت نہ ہو اگرچہ وہ بھی معلول ہو۔

۱ اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر ایک علت دو معلول صادر ہوں تو مفہوم ایک کی علت ہونے کا دوسرے کی علت کا مغائر ہوگا۔ اور ظاہر ہے کہ کوئی شے احد المتغایرین کے ساتھ وہ نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ ہو تو اس صورت میں وہ علت ایک نہ رہی بلکہ دو ہو گئیں یا موصوفہ

دو صنف تو کی ہوئی۔ حالانکہ یہ خلاف مفروض ہے اور جب تکثر معلول متکثر فاعل پر اقویٰ ہو حکم
 حکس نقیض وحدت فاعل متکثر ومعدت معلول ہوگی۔

جواب۔ اس تقریر سے تو یہ لازم آیا کہ ذات بسیطہ سے ایک بھی صادر نہ ہو
 اس لئے کہ اگر وہ کسی ایک کی بھی علت ہو تو مفہوم علت کا مغاڑ ہوگا مفہوم ذات بسیطہ سے جب
 تعقل اسلئے کہ علت کے مفہوم میں معلول کا لحاظ ہے اور ذات بسیطہ میں کوئی لحاظ نہیں تو
 یہاں بھی وہ بسیطہ ایک نہ رہا بلکہ دو ہو گئے جیسے دو معلول کی وجہ سے دو ہو گئے۔

ایک دلیل یہ ہے کہ ایک سے کسی چیز کا واحد ممکن ہوتا تو تعدد اور اختلاف
 آثار متکثر تعدد اور اختلاف موثر نہ ہوتا اور تعدد آثار سے تعدد موثر پر استدلال نہ ہو سکتا
 حالانکہ اس قسم کا استدلال عقلا میں شائع فزاع ہے مثلاً نار اپنے قریب والی چیز کو گرم کرتی ہے
 اور پانی سرد کرتا ہے تو اس اختلاف آثار سے اختلاف حقیقت آب و آتش پر استدلال کیا جائے

جواب۔ جب ہم نے دیکھا کہ آتش ہمیشہ گرم کیا کرتی ہے اور پانی سرد تو جانا
 کہ آب و آتش مختلف ہیں۔ یہ بات تعدد آثار سے نہیں معلوم ہوئی بلکہ ہر ایک کا اثر دوسرے
 کے اثر سے مختلف ہونے کی وجہ سے معلوم ہوئی اگر بالفرض مختلف اور متعدد آثار بلا تخلف کہتے
 تو ممکن تھا کہ ادن سے اختلاف و تعدد موثرات پر استدلال کر کے مثلاً سیاہ کرنا اور جلانا حالانکہ
 متعدد اور مختلف آثار ہیں مگر موثرانہ کے متعدد نہیں سمجھے جاتے بلکہ صرف ایک آتش ہے۔
 اور ایک دلیل یہ پیش کرتے ہیں کہ اگر واحد حقیقی سے دو چیزیں صادر ہوں تو

خلف یا تسلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اگر وہ مصدر دآ، کا بھی ہو اور دب، کا بھی تو
 مصدر دآ، کی غیر مصدریت دب، کے ہوگی کیونکہ تعقل ہر ایک کا بغیر دوسرے کے
 ہو سکتا ہے یہہر اگر یہ دونوں مفہوم واحد حقیقی میں داخل ہوں تو اوس کی ترکیب لازم الٰہی

حالانکہ وہ خلاف مفروض ہے اور اگر داخل نہ ہوں تو واحد حقیقی جسطرح آ، اور دب کا مصدر تھا او انکی مصدریتوں کا بھی مصدر ہوگا کیونکہ یہ مصدریتیں کسی غیر کی طرف مستند نہیں و نہ واحد بذات آ، اور دب کا مصدر نہ ہوتا۔ پہراون مصدریتوں میں کلام کیا جائیگا کہ مصدریتوں کی مصدریتیں اگر واحد میں داخل ہوں یا ادھمیں سے ایک داخل ہو تو قریب لازم آئے گی۔ اور اگر خارج ہوں تو پہراون مصدریتوں میں کلام ہوگا جس سے مصدریتوں میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ ہر شق ثانی اختیار کرتے ہیں کہ مصدریتیں خارج ہیں مگر چونکہ وہ امر اعتبار سے ہیں جنکا وجود خارج میں نہیں اسلئے وہ علت کی طرف محتاج نہیں اسولئے کہ محتاج موجود کی وہ چیز ہوتی ہے جس کا وجود خارج میں ہو۔ اس صورت میں مصدریت کی مصدریت کا وجود نہ ہو جس سے تسلسل لازم آئے اور اگر تسلیم ہی کیا جائے تو کچھ مضائقہ نہیں اسلئے کہ امور اعتبار میں تسلسل متنع نہیں۔

سوال۔ یہ بات ظاہر ہے کہ علت موجودہ کا وجود قبل معلول ہونا ضرور ہے۔ اور یہ بھی ضرور ہے کہ معلول معین کے ساتھ علت کو ایسے خصوصیت ہونا چاہئے کہ اس کے غیر کے ساتھ نہ ہو ورنہ اقتضا اس معلول خاص کا اس کے غیر سے اسلئے نہ ہوگا۔ اس سے معلوم ہوا کہ ہر مصدر میں مصدر کو قبل صدور کے صادر کے ساتھ ایسی خصوصیت ہوگی جو غیر کے ساتھ نہ ہو اس خصوصیت کو ہم مصدریتہ کہتے ہیں نہ اس امر اضافی کو جو صادر اور مصدر کے سچ میں سمجھا جاتا ہے۔

اب فرض کیجئے کہ فاعل واحد حقیقی ہے اور اس سے ایک اثر صادر ہوا تو وہ خصوصیت بحسب ذات فاعل ہوگی کیونکہ وہ ان سولئے ذات کے کوئی دوسری جہت نہیں اس صورت میں کسی معلول کے ساتھ اس علت کو وہ خصوصیت نہ ہوگی جو دوسرے کے ساتھ نہ ہو تو

چاہئے کہ وہ کسی کی علت نہ ہو مگر چونکہ معلولوں کا تعدد و مرض کر لیا گیا تو ضرور ہے کہ ذات فاعل میں تغایر ہو اگرچہ بالا اعتبار میں نہ تاکہ وہ خصوصیتیں وہاں صادق آئیں جن پر دو علیتیں مرتب ہوں اس صورت میں فاعل جمیع جہات سے واحد ہوا بعضوں نے کہا ہے کہ یہ حکم قریب وضع کے ہے اگر وحدت حقیقیہ کے مفہوم میں غفلت نہ کی جائے تو رد و تہج کی اوسمیں کوئی بات نہیں۔

جواب۔ کیون جائز نہیں کہ ذات واحدہ کو کئی امور کے ساتھ ایسی خصوصیت ہو کہ ان کے غیر کے ساتھ نہ ہو پہر اوس خصوصیت کی وجہ سے وہ سب کے سب اوس سے صادر ہو جائے اور اگر تسلیم کر لیا جائے کہ ہر ایک کے ساتھ جداگانہ خصوصیت ہو تو بھی کچھ ضرر نہیں اسلئے کہ سبداقی نفس الامر میں سلب کثیرہ کے ساتھ تصف ہے تو جائز ہے کہ ہر ایک سلب کے اعتبار سے متعدد خصوصیتیں ہوں بلکہ واجب تعالیٰ میں ایک صفت ارادہ ایسی صفت ہے کہ غیر متناہی اشیا کے ساتھ مختلف طور وں سے متعلق ہوتی ہے۔

غرض ان حیثیات کے اعتبار سے امور کثیرہ و حق تعالیٰ سے صادر ہوئے کوئی استبعاد نہیں اور اوس کا واحد حقیقی بحسب الذات ہونا کثرت صدور کا منافی نہیں ہو سکتا۔ واضح ہے کہ ان دلائل کا مدار اکثر اسی پر ہے کہ واجب الوجود میں جمیع الوجوہ واحد ہے حکمائے س تشریح میں اس قدر غلو کیا کہ صفات کا سبھی انکار کر گئے اگرچہ یہ بھی کہتے ہیں کہ ذات و صفت پر جو آثار مرتب ہوتے ہیں وہ آثار وہاں صرف ذات پر مرتب ہیں مثلاً ہم میں جب تک صفت علم کی قائم نہ ہو ادراک نہیں کر سکتے اور واجب الوجود کے ادراک میں کسی چیز کا قیام ضرور نہیں صرف ذات تمام اشیا کیلئے منشا انکشاف ہے اس اعتبار سے خود ذات نفس علم ہے بغیر اسکے کہ صفت علم کے ساتھ متحد ہو۔

نفی صفات پر حکمائے کسی دلیلین قائم کی ہیں۔

ایک یہ ہے کہ واجب الوجود میں اگر کوئی صفت ذات پر زائد ہو تو وہ صفت اسوجہ سے کہ موصوف کی طرف محتاج ہے ممکن ہوگی اور ممکن خلیج علت ہے تو اس صفت کی علت یا ذات واجب ہوگی یا غیر اگر غیر ہو تو صفت کمال میں احتیاج واجب الوجود کی غیر کی طرف لازم آئے گی جو محال ہے اور اگر ذات علت ہو تو واحد میں جمیع الوجوہ اس صفت کا قابل اور فاعل ہوگا اور یہ بھی محال ہے ہر حال دونوں صورتوں میں محال لازم آتا ہے اور مستلزم محال محال ہے۔

رہی یہ بات کہ واحد فاعل اور قابل ایک چیز کا نہیں ہو سکتا سوا اسکی وجہ یہ ہے کہ نسبت فاعل کی مفعول کی طرف وجوب کی ہے اور نسبت قابل کی مقبول کی طرف امکان کی ہے اسلئے کہ فاعل تمام کسی چیز کا بحیثیت فاعلیت اور کو مستلزم ہوتا ہے اور قابل مستلزم مقبول نہیں ہوتا بلکہ ادس کا وجود قابل میں ممکن ہوتا ہے۔ اگر واحد کسی صفت کا فاعل ہو اور اسی کا قابل ہو تو اجتماع متضامین ہوگا اسلئے کہ دونوں کے لازم میں تنافی ہے اور چونکہ ذات واجب میں جہات نہیں تو یہ اجتماع متضامین ایک جہت سے ہوگا یعنی جہت ذات سے اور وہ محال ہے۔

جواب اگر فاعل کے ساتھ استیلاء شرائط اور ارتفاع موانع کا لحاظ ہو جس سے وہ موصوف بالفاعلیت بالفعل ہو جائے تو قابل کیساتھ بھی وہی لحاظ یا ہے جس سے وہ بھی قابل بالفعل ہو جائے اس صورت میں جب طرح فاعل کو مفعول کے ساتھ وجوب کی نسبت ہے اسی طرح قابل کو مقبول کے ساتھ بھی وجوب کی نسبت ہوگی۔ اگر یہ لحاظ ہے کہ فقط قابل کے ساتھ مقبول کا نہ وجود ضروری ہے نہ عدم تو فاعل کی جانب بھی شرائط وغیرہ سے قطع نظر کی جائے اس صورت میں فاعل کے ساتھ بھی مفعول کا وجود ضروری نہ ہوگا غرض جو نسبت فاعل و مفعول میں ہے وہی نسبت قابل و مقبول میں ہے کچھ فرق نہیں۔

اگر کہا جائے کہ فاعل بعض صورتوں میں بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے اور قابل کبھی موجب مقبول نہیں ہو سکتا کیونکہ اسکو فاعل کی ضرورت ہے تو صرف فعل کافی الجملہ موجب ہونا ممکن ہو اور صرف قبول کا موجب ہونا ممکن نہیں اس صورت میں امکان وجوب بالغیر اس صفت کا اور امتناع وجوب بالغیر اس کا ایک جہت سے صادق آیا جو اجتماع نقیضین ہے۔

تو ہم کہیں گے کہ فی الجملہ موجب مفعول ہونے سے اگر یہ مراد ہے کہ مفعول اس قسم کا ہو کہ اس کے لئے محل واجب ہے جیسے محل نزاع میں تو یہ امر قابل تسلیم ہے کہ بعض صورتوں میں فاعل بالاستقلال موجب مفعول ہوتا ہے لیکن اس سے بجا ثابت نہ ہو کیونکہ قابل بھی یہاں موجب مقبول ہوگا۔ اور اگر یہ مراد ہے کہ مفعول محتاج محل نہ ہو تو خود صورت تنازع فیہا خارج ہوگئی اور فاعل یہاں موجب مفعول نہ ہو جیسے قابل موجب مقبول نہیں۔ غرض ما نحن فیہ من فاعل ومفعول میں جو بات ہے وہی قابل ومقبول میں ہے امکان و امتناع وجوب بالغیر محل واحد میں جمع نہ ہوئے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ امکان وجوب مفعول کا صرف فاعلیت کی جہت سے ہے اور امتناع وجوب صرف قابلیت کی جہت سے تو امکان و امتناع ایک جہت سے جمع نہ ہوئے۔

سوال۔ صورت مفروضہ میں دو جہتیں نکل نہیں سکتیں کیونکہ وہاں سوائے ذات کے کوئی چیز نہیں تھے کہ صفات بھی عین ذات ہیں۔

جواب۔ یہ تو صادرہ علیہ مطلوب ہو کیونکہ نفعی صفات پر دلیل جو قائم کیجاتی ہے اس میں کہا جاتا ہے کہ اگر ذات صفت کی علت ہو تو وہ اسکی قابل اور فاعل

ہوگی اور نہ محال ہے۔ اور جب فاعل مقابل ہو نہ کیا استعمال ثابت کیا جاتا ہے تو وہ موقوف اور
رکھا جاتا ہے کہ وہاں صفات کا وجود نہیں یعنی نفی صفات موقوف استعمال کا قابلیت و فاعلیت
ذات پر اور یہ استعمال موقوف نفی صفات پر رکھا جاتا ہے۔ دراصل یہ اعتراض جب وارد ہو کہ
منشاء فعل وقبول کا نفس ذات ہو اور اگر فرض کیا جائے کہ بسیط حسب شرط و آل فاعل ہے
اور حسب نفس ذات قابل تو مفعول وقبول کی نسبت نفس ذات کی طرف امکان کی ہوگی اور
مجموع کی طرف وجوب کی اس صورت میں قبل فعل وقبول بھی دو چہتیں نکلیں گی۔

اور اصل استدلال کا ایک جواب یہ ہے کہ یہ جو کہا جاتا ہے کہ قابل موجب
مقبول نہیں ہو سکتا سو بالاطلاق یہ صحیح نہیں اسلئے کہ قائلین صفات کے نزدیک جب
تعالے قابل صفات ہے اور ان کا موجب بھی ہے بلکہ یہ دعویٰ یوں مفید ہو گا کہ
قابل من حیث ہو قابل ممکن نہیں کہ بالاستقلال موجب صفات ہو۔ اب یہاں حیثیت
خو طلب ہے وہ اطلاقی تو ہو نہیں سکتی اسلئے کہ اس سے کوئی فائدہ جدید نہیں ہوتا البتہ
تقصیدی ہوگی یا تعلیلی۔

اگر تقصیدی ہو تو یہ مطلب ہو کہ ذات قابل مقیدہ بصفت قابلیت موجب مقبول
نہیں ہو سکتی اس تقدیر پر ذات میں تکرار کیا جیسے مقتضائے حیثیت تقصیدی ہے اور یہ
تکرار عنوانی نہیں اسلئے کہ قابلیت کے لوازم سے انصاف ہے اور فاعلیت کے لوازم
سے وجود اور تغائر لوازم تغائر ملزومات پر دلیل ہے اس جہت سے قابل و فاعل کے
مفہوم میں تغائر لازم آیا اس صورت میں اجتماع تنائیلین یعنی وجوب و امکان ایک
جہت سے نہ ہو جو محال ہے۔ پہر یہ امر مسلم نہیں کہ ہر ذات قابل جو مقیدہ بصفت قابلیت
ہو اس کا موجب مقبول ہونا منع ہے اسلئے کہ واجب تعالیٰ قابل اور موجب صفات

ہاں اگر ایک قید اور زیادہ کی جائے کہ وہ فاعلیت سے مجر ہو تو اس کا موجب مقبول نہ ہو نامسلم ہوگا اور اس وقت حاصل دعویٰ کا یہ ہوگا کہ وہ قابل مقیدہ صفت ثابت جو فاعل نہ ہو مگر نہیں کہ استقلالاً موجب مقبول ہو لیکن یہ صورت مفید مدعا کے خصم نہیں اسلئے کہ اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ جو قابل فاعل ہو جو موجب مقبول نہیں جیسے فاعل نبوت موجب نہیں۔ اس صورت میں منافات اگر ہے تو فاعلیت اور تخریج عن الفاعلیت میں ہے نہ فاعلیت اور قابلیت میں جو محل نزاع ہے اور اگر مقدمہ مذکورہ میں (یعنی قابل من حیث قبول) ممکن نہیں کہ موجب مقبول ہو حیثیت تعلیل لی جائے تو وہ دو حال سے خالی نہیں۔

یا تعلیل۔ اول معتبر ہوگی یہ سلب جو عدم امکان سے مستفاد ہے۔

یا سلب۔ اول اور تعلیل بعد صورت اولے مسلم ہے اور صورت ثانیہ غیر مسلم اسلئے کہ صورت اولے میں یہ معنی ہوں گے کہ قابل میں صفت قابلیت امکان۔ وجوب کا سبب نہیں اور یہ مسلم ہے اسلئے کہ یہ کون کہتا ہے کہ واجب میں صفت قابلیت امکان وجوب صفات کا سبب ہے بلکہ سبب اس کا فاعلیت ہوگی نہ قابلیت یا اگر قابلیت موجب عدم امکان وجوب صفت ہوتی تو البتہ فاعلیت کے منافی ہوتی جو موجب امکان وجوب صفت ہے۔ اور صورت ثانیہ میں یہ معنی ہوں گے کہ صفت قابلیت سبب ہے عدم امکان وجوب مقبول کا یہ معنی اس وجہ سے غیر مسلم کہ غایتہ الامر یہ ہے کہ قابلیت امکان وجوب مقبول کا سبب نہیں پہلے اس سے یہ کب لازم آتا ہے کہ عدم امکان وجوب مقبول کا سبب ہو جائے جس سے دو امر منافی یعنی امکان و عدم امکان پیدا ہوں اور اس سبب سے فاعلیت اور قابلیت میں منافات پیدا ہو۔

دوسری دلیل نفی صفات پر یہ پیش کرتے ہیں کہ صفات زائدہ کمال ہوں گی یا نہ ہوں گی اگر کمال نہ ہوں تو نفی او کی واجب سے واجب ہے اس لئے کہ تنزیہ واجب تعالیٰ کی نقصان سے واجب ہے اور اگر کمال ہوں تو واجب تعالیٰ کا اشکال بالغیر لازم آئیگا اور وہ موجب نقصان ذاتی ہے جو محال ہے۔

جواب۔ صفات اگر کمال نہ ہوں تو یہ کیا ضرور ہے کہ نقصان ہوں جس سے تنزیہ واجب ہے اور اشکال بالغیر تو جب لازم آئے کہ صفات غیر ہوں اور صفات الٰہی پر چند عین نہیں ہیں مگر غیر بھی نہیں جس سے اشکال بالغیر صادق آئے اور بالفرض اگر غیر بھی ہوں تو محال کیا ہے بصورت میں وہ ناشی ذات سے ہوں اور دائم ہوں بدوام ذات محال تو جب لازم آئے کہ واجب تعالیٰ غیر سے استفادہ کمال کرے نہ سمجھ کہ لذاتہ متصف ایسے کمال کا ہو جو اسکی ذات کا منہا ہے۔

سوال۔ حق تعالیٰ صفت قدرت میں مثلاً اگر تاثیر کرے تو وہ اگر قدرت اختیار سے ہو تو سلسل لازم آئے گا اسلئے کہ اس قدرت کیلئے ایک اور قدرت کی ضرورت ہوگی یہاں تک کہ سلسلہ منقطع نہ ہو گا۔ اور اس صورت میں حدوث صفت قدرت کا بھی لازم آئے گا کیونکہ جو چیز اختیار سے صادر ہو وہ حادث ہوگی۔ اور اگر تا یہ صفت مذکورہ میں بالاکا ہو تو ثابت ہو گا کہ ایجاب نقصان نہیں اس صورت میں جائز ہے کہ بعض مصنوعات کا صدور بالایجاب ہو جیسے عقل اول کی نسبت حکم کہتے ہیں۔ پہر ایجاب صفات کا کمال ہونا اور غیر صفات کا نقصان ہونا قرین قیاس نہیں۔

جواب۔ علت انتقار کی حدوث ہے یعنی ہر شے اپنے وجود و حادث کے قبل فاعل کی محتاج ہوگی اور چونکہ حق تعالیٰ کی صفات قدیم ہیں تو وہ فاعل کس طرف

محتاج نہیں اس صورت میں نہ وجود و کمال بالاختیار ہونا بالاجاب۔ اگرچہ یہ قول ظاہر
موسم تعدد و جہا ہے لیکن اگر غور کیا جائے تو وہ لازم نہیں آتا اس لئے کہ تحقیق تیسرے مرتبہ میں
کہ لوازم محتاج محل متناف نہیں اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ فاعل لازم ملزوم نہیں ہو سکتا اس لئے
کہ قبل محل خورد و سکو و جو نہیں تو وہ دوسرے میں کیا تاثیر کر سکے جب لوازم کسی طرح مجہول نہ ہو سکے
تو چاہئے کہ ان کو واجب کہیں حالانکہ وہ بدیہی البطلان ہے وجہ اس کی یہ ہے کہ مجموعیت ملزوم
بعینہ مجموعیت لازم ہے گو محل متناف نہیں اس سے ظاہر ہے کہ وجود لازم کے لئے وجود ملزوم
کافی ہے پہر ملزوم کا وجود یکا معلول ہونا یا نہ ہونا دوسری بحث ہے یعنی اگر وہ ممکن ہوگا تو غیر
کا محتاج اور معلول ہوگا اور واجب ہے تو کسی کا محتاج نہیں مقصود یہ کہ صفات الہیہ
لوازم ذات میں ہر جہ ممکنات کے لوازم کسی کے مجہول نہ ہو تو واجب کے لوازم کو
مجہول ہو سکیں۔

دوسرا جواب یہ ہے کہ قول بالاجاب میں کوئی نقصان نہیں اور ایجاب
صفات وغیرہ صفات میں اس وجہ سے فرق کیا جاتا ہے کہ صفات کمالیہ سے ذات کا
عاری رہنا نقصان ہے اس لئے ایجاب صفات کو کمال کہہ سکتے ہیں بخلاف ایجاب
غیر کے کہ وہ ان ایجاب نقصان ہوگا اس وجہ سے کہ مقتضی کمال سلطنت اور وجوب وجود کا
یہ ہے کہ کل عالم کے پہلے ہوا و سب کو اختیار سے پیدا کرے یہ بات ایجاب غیر میں صادق
نہیں آتی۔

سوال۔ افاضہ وجود ممکنات بھی کمال ہے تو چاہئے کہ وہ بھی مثل صفات
لازم ذات ہو۔

جواب۔ اس کمال کے معارض وہ کمال ہے کہ اختیار سے پیدا کرے

اور برعقل جانتا ہے کہ جس کمال میں نشان کبر پائی ٹہری ہوئی ہو اور موسیٰ کو ترجیح ہے خصوصاً اوس کمال کے مقابلہ میں جس میں شاہدہ ہمہ سری مخلوق کا خالق کے ساتھ ہو

نفسی صفات کی ایک دلیل پیش کرتے ہیں کہ صفات واجب تعلل کے اگر حادث ہوں تو قیام حوادث کا ذات واجب میں۔ اور غلوات کا علم و قدرت وغیرہ سے انل میں۔ اور صاوریہ نام ادھکا بقصد واختیار بالشرائط حادثہ لازم آئے گا اور یہ سب امور باطل ہیں۔ اور اگر قدیم ہوں تو تعدد قدما کا لازم آئے گا جس کی وجہ سے نصائے کی تکفیر ہو رہی ہے حالانکہ انہوں نے تو وہی قدیم زیادہ کہا تھا اور یہاں بکثرت صفات مانی جاتی ہیں۔

جواب متغائریں وہ ہوتے ہیں کہ دن میں سے ایک کسی زمان یا مکان میں یا

عدم و وجود میں دوسرے سے منفک ہو سکے۔ یا دو ذاتیں ایسی ہوں کہ ایک دوسرے پر صادق نہ آئے اور ذات و صفات میں کوئی بات ایسی نہیں جس سے تغائر صادق آئے اور جب تغائریں تو تعدد بھی نہ ہوا مان اگر تغائریں کی تفسیر وہ چیزوں یا دو موجود یا دو کے ساتھ کی جائے تو البتہ انہیں تغائر صادق ہو گا مگر وہ درست نہیں اسلئے کہ غیر اسمائے اضافیہ سے ہے اور اسکی تفسیر میں دوسرے کا ذکر ضرور ہے اور اس تفسیر میں وہ مقصود ہے۔ پہر تغائر و تعدد اگر تسلیم بھی کیا جائے تو صفات کے ازلی ہونے سے یہ لازم نہیں آتا کہ انکو قدیم بھی کہیں کیونکہ قدیم اور اس کو کہتے ہیں جو ازلی قائم بنفسہ ہو پہر اگر ان کا قدم بھی تسلیم کر لیا جائے تو بھی کفر لازم ہونے کی کوئی وجہ نہیں کیونکہ کفر تعدد و ذات قدیمہ کے قائل ہونے سے لازم آتا ہے نہ صفات کے اور نصائے کا جو کفر لازم ہوا اور اس کی یہ وجہ نہیں کہ انہوں نے اتانیم یعنی صفات کو قدیم کہا بلکہ اسکی وجہ یہ ہے کہ ذات کو الوہیت میں انہوں نے شریک کر دیا اسلئے کہ اوکا مذہب یہ ہے کہ حق تعالیٰ جو ہر ہے یعنی قائم بالذات اور ایک بالجوہریت ہے اور تین بالانتمیۃ اتانیم لثہ یعنی وجود۔ حیوۃ۔ علم سے صفت اعلم

جس کو کلمہ بھی کہتے ہیں اتحاد و تجمید ہوئی بجمیع علیہ السلام اور صفت حیوۃ روح القدس ہے۔ ہر
اتحاد و تجمید میں انصاف کے بہت اقوال ہیں جنکی تفصیل ملل و نعل میں مذکور ہے مگر حال رب کا
یہ ہے کہ وہ اقامتِ ثلثہ کے قائل ہیں اور مسیح اور روح القدس علیہما السلام کو صفات کہتے ہیں جس سے
یہ ضرور لازم آتا ہے کہ دو حقیقتیں منتقل ہو کر دو مستقل چیزیں بن گئیں چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے۔
لَقَدْ كَفَرَ الَّذِينَ قَالُوا إِنَّ اللَّهَ ثَالِثُ ثَلَاثَةٍ۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر صفات قدیم ہوں تو قیامِ معنی بالمعنی لازم ہوگا ^{اسلئے}
کہ قدیم باقی ہے بالفورۃ اور مکملین کے نزدیک بقا صفت زائدہ ہے جو کسی چیز کے ساتھ
قائم ہوتی ہے۔

جواب اسکا بعضوں نے مجھ دیا ہے کہ بقا صفت زائدہ نہیں بلکہ استمرار وجود کا نام
ہے اور بعضوں نے کہا غیر تخییر میں قیام معنی بالمعنی درست ہے اور منوع قیام العرض بالعرض ہے
کہ قیام عرض کے معنی تہیت فی التخییر ہیں یہ وجوب خود عرض کو چیز نہ ہو تو دوسرے عرض تخییر میں اس کا
تابع کیونکر ہو سکے بلکہ دونوں جوہر کے تابع ہیں

اور ایک دلیل یہ ہے کہ عالیت و قادریت بھی حق تعالیٰ کیلئے واجب ہیں اور
اونکا وجود بغیر علم و قدرت کے نہیں ہو سکتا جس سے لازم آتا ہے کہ وہ غیر کے محتاج ہیں حالانکہ
حق تعالیٰ اپنی کسی صفت میں غیر کا محتاج نہیں۔

جواب عالیت و قادریت صفات حقیقیہ نہیں ہیں بلکہ جعلی مغہوات ہیں جو
صفات حقیقیہ یعنی علم و قدرت سے ماخوذ ہیں اگر وجوب اونکا فرض بھی کیا جائے تو صفت میں
اعتیاج لازم نہیں آتی۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعالیٰ کی ذات کے ساتھ صفات قائم ہوں تو

حقیقت الہیہ مرکب ہوگی ذات و صفات سے۔ اور ہر مرکب ممکن ہوتا ہے اسلئے کہ اجزا کا محتاج ہوتا ہو۔
جواب یہ سید ملازمہ ممنوع ہے حقیقت الہیہ ذات موجب صفات ہے نہ مرکب صفات

اور ایک دلیل یہ ہے کہ منجملہ اوصاف الہیہ قدم ایک ایسی خاص صفت ہے کہ دوسرے
 میں نہیں پائی جاتی اسلئے کہ ذات کو تمام اشیاء سے ممتاز کرنیوالی بھی صفت ہے اگرچہ صفات
 ذات کے ساتھ قدم میں شریک ہوں تو الوہیت میں شریک ہو گئے جس سے تعدد الہیہ لازم آتا ہے
جواب۔ اخص صفات الہیہ واجب وجود ہے نہ قدم۔

اور ایک دلیل یہ ہے کہ قیام صفت بالموصوف سے یہ سمجھا جاتا ہے کہ صفت بہ تبعیت
 موصوف غیز میں ہر حالانکہ تخیل حق تعالیٰ کیلئے محال ہے۔

جواب۔ قیام کے معنی اختصاص زاعت میں نہ تخیز۔

الحاصل نفی صفات پر کوئی ایسی دلیل قائم نہیں جو مخدوش نہ ہو شرح موافق میں لکھا
 ہے کہ حکما بھی نفی صفات کے قائل نہیں صرف زائد علیہ الذات ہونے میں اور کو کلام ہے اور
 یہ کہتے ہیں کہ جو کام ذات و صفات سے نکلتا ہے واجب تعالیٰ کی ذات اس کے لئے کافی ہے
 جب صفات کا وجود حکما کے اعتراف سے ثابت ہے اور غیرت صفات کی دلائل سب مخدوش
 ہو گئیں تو کثرت صفات واجب تعالیٰ میں ثابت ہو گئی اور وہ مقدمہ کہ در واجب من جمیع الوجوہ
 واحد ہے، بگڑ گیا جس پر مدار لایصدور من الواحد لا الواحد کا تھا اور وہ دلیل باطل ہو گئی جو جواب
 سے سولے عقل اول کے کوئی چیز صادر نہ ہونے پر قائم لگی تھی۔

حکما اس بات کے قائل ہیں کہ صرف عقل اول جو واجب سے صادر ہوئی وہ بھی
 بالاختیار نہیں بلکہ اس کا صدور بھی بالاجاب ہو کیونکہ او خدا و عو سے ہے کہ واجب سے کوئی چیز

بالاختیار ماضی نہیں ہو سکتی۔ اس دعوے پر انھوں نے کمی لینین قائم کی ہیں
ایک دلیل یہ ہے کہ اگر وہ قدرت و اختیار سے کوئی کام کرے تو وہ ضرور
 ایک خرابی لازم آئے گی۔ تسلسل یا سد باب اثبات صانع اسلئے کہ اگر وہ مقدر و فرض کئے
 جائیں جنکی نسبت نفس قدرت کی طرف برابر ہوگی اور انہیں سے ایک کے ساتھ قدرت
 متعلق ہو تو وہ تعلق دو حال سے خالی نہ ہوگا یا کسی مرجح کا محتاج ہوگا یا نہ ہوگا اگر محتاج ہو تو اس
 محتاج الیہ میں کلام کیا جائے گا یہاں تک کہ مرجحات میں تسلسل لازم آجائے اور اگر محتاج ہو تو اثبات
 صانع کا سد باب ہو جائے گا اسلئے کہ اسکا بننے صرف اسی پر ہے کہ ترجیح بلا مرجح محال ہے اور کسی
 ممکن کا وقوع بغیر موثر کے ہو نہیں سکتا۔ پہر جب کسی صورت میں مرجح کی ضرورت نہ ہو تو ظاہر ہے کہ
 صانع مرجح کی ضرورت ثابت نہ ہوگی۔

جواب دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں اسلئے کہ اگر تعلق قدرت کسی مرجح کا محتاج
 ہو تو ضرور نہیں کہ تسلسل لازم آئے بلکہ جائز ہے کہ وہ مرجح ارادہ ہو جو احد الملت یا میں کے ساتھ
 اپنی ذات سے متعلق ہو جیسے ہر ایک کے روبرو دو روٹیاں ایک قسم کی رکھ دمی جائیں تو ظاہر ہے
 کہ خواہ خواہ کسی ایک کو اختیار کر کے گا حالانکہ اس خاص روٹی کو اختیار کر نیکی کوئی وجہ نہیں سوا
 اسکے کہ نفس ارادہ اس سے متعلق ہوا ہو اسلئے کہ صورت مفروضہ یہ ہے کہ دونوں روٹیاں ہر طرح
 سے ایک قسم کی ہوں اور ایسے طور پر رکھیں ہوں کہ ان میں سے کسی ایک کو لینے میں تکلف نہ ہو
 اسی طرح بہانے والے کے روبرو دو راستہ ایک قسم کے پیش آجائیں تو خواہ خواہ کسی ایک کو اختیار
 کرے گا وہاں بھی سوائے ارادہ کے کوئی مرجح نہ ہوگا۔

۱۔ دوسرا ملازمہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ قدر و مرجح کی طرف محتاج نہ ہونے سے
 یہ لازم نہیں آتا کہ وہ خود بخود موجود ہو جائے وہ تو جب ہو کہ بغیر موثر کے راجح ہو سکے حالانکہ

اوس کا کوئی قائل نہیں بلکہ ہم یہ کہتے ہیں کہ قادر نے بغیر کسی مرج کے اون مقدورون سے ایک کو ترجیح دیدی۔

سوال نسبت ارادہ کی ضدین کی طرف اگر مساوی ہو جیسے قدرت کی نسبت اون کی طرف ہے تو تعلق ارادہ کا کسی مرج کی طرف محتاج ہوگا اور نہ احد الملتا یمین کا ترجیح بغیر کسی مرج کے لازم آئے گا جس سے سب باب صانع متصور ہے۔ اور صورت احتیاج میں مسلسل لازم آئے اور اگر نسبت ارادہ کی اون دونوں کی طرف مساوی نہ ہو بلکہ تعلق اوس کا کسی ایک کے ساتھ لذات ہو تو دوسرے کے ساتھ تعلق نہ ہو سکے گا کیونکہ نہ تو بالذات کا زوال ممکن ہے نہ ترجیح ضدین کی وقت واحد میں۔

جواب۔ ہم اوس شق کو اختیار کرتے ہیں جس میں نسبت ارادہ کی اون دونوں کے ساتھ علی السوپیہ ہے۔ رہا یہ کہ تعلق ارادہ اگر مرج کا محتاج نہ ہو تو ترجیح احد الملتا یمین بلا مرج لازم آئے گا سودہ ممنوع ہے کیونکہ مرج واجب تعالیٰ ہے البتہ یہ لازم آئے گا کہ قادر نے احد الملتا یمین کو بغیر کسی داعی کے دوسرے پر ترجیح دیدی اس سے ترجیح بلا مرج لازم نہیں آتا کیونکہ مرج یعنی مؤثر قادر فرض کیا گیا ہے۔

سوال فضل و مقدور کی نسبت یہ صادق آسکتا ہے کہ ارادہ فاعل اوس کا مرج ہے لیکن تعلق ارادہ میں ترجیح بلا مرج ضرور لازم آتا ہے کیونکہ اوس کے لئے کوئی مرج نہیں حالانکہ وہ بھی ممکن اور محتاج مرج ہے۔

جواب۔ تعلق ارادہ کا وقوع بغیر مرج کے لازم آنے سے کیا مراد ہے۔ اگر یہ ہے کہ بغیر فاعل کے وہ واقع نہ ہوگا تو وہ ممنوع ہے اس لئے کہ واجب تعالیٰ اوس کا فاعل ہے اور اگر یہ مراد ہے کہ بغیر داعی کے وقوع ارادہ ہوگا تو وہ مسلم ہے لیکن اوس سے ترجیح بلا مرج

لازم نہیں آتی البتہ ترجیح مرجع بغیر داعیہ کے لازم آئے گی جبکہ استحالة قابل تسلیم نہیں۔

سوال - تعلق ارادہ احد الضدین کے ساتھ مرکب کا فصل ہے تو ضرور ہے کہ تاثیر مرکب کی اوس میں یا بالارادہ ہوگی یا بالایجاب کیونکہ جو فعل کسی فاعل سے صادر ہوتا ہے تو ان دو حالتوں میں خارج نہیں ہو سکتا پھر اگر بالارادہ ہو تو تسلسل لازم آئے گا اور بالایجاب ہو تو مرید اس کے ترک پر قادر نہ ہوگا۔

جواب - تاثیر فاعل کی تعلق ارادہ میں بالارادہ ہے لیکن استلزام تسلسل مسلم نہیں وہ وجہ لازم آئے کہ تعلق ارادہ کے ساتھ بہرہ تعلقاً ارادہ تعلق ہو حالانکہ وہ منوع ہے کیونکہ فاعل جب اختیار اور ارادہ سے کوئی کام کرتا ہے تو قصد وہ کام مقول ہوتا ہے جسکو ممکن ہونے کی وجہ سے ارادہ ترجیح دیتا ہے اور ہر چند کہ ارادہ بھی اثر فاعل ہی کا ہے لیکن مقصد بالذات نہیں بلکہ بواسطہ اس کام کے فی الجملة قصد اس سے بھی تعلق ہے اسلئے اس ارادہ کے صدور کے واسطے دوسرے ارادہ کی ضرورت نہیں۔ بلکہ وہ ایک ہی ارادہ مراد کیلئے قصداً بالذات ہے اور اپنے لئے تبعاً اور بالعرض جیسا کہ وجہ کسی شے کو جب بالایجاب موجود کرتا ہے تو اس ایجاب کے ساتھ متصف ہونا دوسرے ایجاب کا محتاج نہیں اسی طرح محتار ارادہ کے ساتھ متصف ہونے میں دوسرے ارادہ کا محتاج نہیں۔ اگر ہر ارادہ محتاج دوسرے ارادہ کا ہو تو تسلسل لازم آنیکی وجہ سے ہمارا بھی ہر کام محال ہو جائے گا جو یہ بھی البطلان ہے۔

دوسری دلیل عدم اختیار واجب پر یہ پیش کرتے ہیں کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق ایجاد عالم کے ساتھ اگر انہی ہو تو چاہئے کہ عالم بھی انہی ہو اسلئے کہ معلول اپنی علت سے مختلف نہیں ہو سکتا ماد اگر حادث ہو تو اس قعل میں کلام کیا جائے گا کہ قدرت اور ارادہ کا تعلق انہی کے ساتھ انہی ہے یا حادث اگر انہی ہو تو پھر وہی قدم عالم لازم آئے گا اور اگر حادث

ہو تو اوس میں یہی کلام ہو گا جس سے تعلقات میں تسلسل لازم آئے گا۔

جواب۔ دونوں ملازمہ ممنوع ہیں اول اسلئے کہ قدرت و ارادہ ایجاد عالم کے ساتھ ازل میں اسطور سے متعلق ہے کہ وقت خاص میں اسکا ظہور ہو جس سے ازلیت عالم کی لازم نہیں آتی۔ اور ملازمہ ثانیہ اس وجہ سے ممنوع ہے کہ تعلق قدرت و ارادہ کسی دوسرے تعلق حادث کی طرف محتاج نہیں بلکہ جائز ہے کہ وہ اپنی ذات سے عالم کے ساتھ متعلق ہوئے ہوں چنانچہ کسی قدر تقریباً اسے معلوم ہوا۔

تیسری دلیل یہ ہے کہ اگر واجب تعلق مستجمع اذن تمام امور کو ہو جنکو قصد و اثر میں دخل ہو خواہ وہ وجودی ہوں یا عدمی تو قصد و اثر کا واجب تعلق سے واجب ہو گا اس صورت میں وہ مختار نہ رہا۔ اور اگر مستجمع تمامی ضروریات کو نہ ہو تو قصد و اثر مستمع ہو گا اسلئے کہ وجود اثر کا بغیر موثر کے مستمع ہے مقصود یہ کہ وجوب ہونے اور مختار ہونے میں کوئی فرق نہیں۔

جواب۔ اگر تسلیم کیا جائے کہ (جب موثر تمام ہو تو اثر کا صادر نہ ہونا مستمع ہے) تو اس سے یہ لازم نہیں آتا کہ فاعل سے اختیار جاتا رہے اور وجوب بچائے اسلئے کہ وجوب بالاختیار محقق اور مثبت اختیار ہے نہ منافی اس وجہ سے کہ فاعل کو ترک پر قدرت ہے بخلاف وجوب کے کہ اسکو ترک پر قدرت نہیں۔

چوتھی دلیل۔ اگر فاعل کسی چیز کے وجود پر قادر ہو تو اس کے عدم پر بھی قادر ہو گا اسلئے کہ نسبت قدرت کی دونوں طرفوں کے ساتھ برابر ہے لیکن لازم باطل ہے اسلئے کہ عدم مطلق لازمی ہے اور معلوم ہے کہ کوئی شیء لازمی اثر قادر کا نہیں ہو سکتی۔ دوسرا یہ کہ عدم نفی محض ہے اس میں صلاحیت نہیں کہ قدرت و ارادہ اس سے متعلق ہو کر کچھ تاثر کرے۔

جواب عدم قدر ہو نی کے یہ معنی ہیں کہ فاعل اگر چاہے نہ کرے یعنی اگر چاہے

کہ کوئی ایک چیز موجود نہ ہو تو اسکو موجود نہ کرے یا یہ مفسدین کہ اگر نہ چاہے تو نہ کرے یعنی
اگر اس چیز کو موجود کرنا نہ چاہے تو نہ کرے غرض مقدریت عدم اس مفسد سے محال نہیں
ہاں اگر کچھ مفسد لے جائیں کہ اگر چاہے تو عدم بنادے تو البتہ کچھ محال ہے اور وہ مانع نہیں
میں لازم نہیں آتا۔

پانچویں دلیل۔ فاعل کسی چیز کو اگر قدرت و اختیار سے بنائے تو بنانا اسکا نہ
بنانے سے اس کے حق میں اولے ہوگا یا نہ ہوگا اگر اولے ہو تو استکمال بالغیر لازم آئے گا اور
اگر اولے نہ ہو تو بنا نا عبت ہوگا اور واجب میں کچھ دونوں امر محال ہیں۔

جواب۔ دونوں ملازمہ غیر مسلم ہیں۔ اول اسلئے کہ فاعل کے حق میں فعل اولے
ہونے سے اگر کچھ مراد ہے کہ فاعل کوئی نقص رکھتا ہے جس کی تکمیل اس فعل سے ہو رہی ہے تو یہ
واجب تعالیٰ میں منوع ہے اور اگر کچھ مراد ہے کہ نشان واجب تعالیٰ کے مناسب وہ فعل
ہے تو استکمال بالغیر نہ ہوا۔

اور دوسرے اسلئے غیر مسلم ہے کہ اولے نہ ہونے سے عبت ہونا کیا ضرور عبت
کی نفی کیواسلئے کچھ کیون نہ کافی ہو کہ نفس الامین وہ کام اولے سے یا نہ عبت غیر کے اولے
ہے۔ اور اگر عبت اسکا نام ہے کہ فاعل کو اس سے کوئی نفع نہیں تو اس قسم کا فعل عبت حق تعالیٰ
کی نسبت محال نہیں اسلئے کہ کسی کام میں حق تعالیٰ کا ذاتی نفع متصور نہیں ہو سکتا۔

چھٹی دلیل۔ اگر واجب قادر مختار ہو تو دو محالوں سے ایک لازم آئے گا متنع کا ممکن
ہونا یا امر ازلی اثر قادر کا ہونا۔ اسلئے کہ ازل میں یا اثر قادر کا متنع ہوگا یا ممکن۔ اگر متنع ہو تو ممکن
ہو گیا ہو تو وہ امر اول ہے۔ اور اگر ممکن تھا اور اسکو قادر نے موجود کیا تو وہ امر ثانی ہے اسلئے
کہ ازل میں اسکا امکان اور استناد قادر کی طرف اس قوت میں ہے کہ باوجود ازلی ہونیکے

قادری طرف مستند ہوا۔

جواب۔ ملازمہ ثانیہ ممنوع ہے اسلئے کہ جائز ہے کہ اثر قادری کا ازل میں بالذات ممکن ہو اور وقوع اس کا ازل میں بنظر وصف استناد لے القادر ممنوع ہو جیسا حادث کہ ازل میں لہذا ممکن تھا اور بنظر حدوث کے ممنوع اس صورت میں ازل کا استناد قادری کی طرف لازم نہ آیا بلکہ ایسی چیز کا استناد اس کی طرف ہو اجازل میں بالذات ممکن تھی۔ اور اس کا استحالہ ہرگز قابل تسلیم نہیں۔

ساقیوں دلیل۔ اثر واجب کا یا واجب الوقوع ہو گا یا ممنوع الوقوع اسلئے کہ اگر ازل میں اس کے وقوع کو جانے تو واجب الوقوع ہو گا اور اگر عدم وقوع کو جانے تو ممنوع الوقوع ہو گا اور نہیں ہو سکتا کہ کچھ نہ جانے اسلئے کہ جمل واجب الوجود کا محال ہے غرض دونوں صورتوں میں وہ مقدر نہ ہو گا اسلئے کہ واجب اور ممنوع مقدر نہیں ہو سکتے کیونکہ مقدر وہ ہے کہ اس کا ترک فعل جائز ہو حالانکہ واجب کا ترک اور ممنوع کا فعل جائز نہیں۔

جواب۔ واجب تعالیٰ ازل میں جانتا تھا کہ اپنی قدرت سے اس کا وقوع

ہو گا۔ اور یہ وجوب منافی مقدریت نہیں بلکہ اس کا مثبت ہے۔

اگرچہ کہ مباحث حکمت قدیمہ کے قابل بحث بہت ہیں مگر ہم کو اس کا استنباط منظور نہیں اور ہمارا مقصود پورا کر نیکے لئے بھی کافی ہو سکتی ہیں اب ہم حکمت جدیدہ کے بعض مسائل میں بھی کسی قدر بحث کرنا چاہتے ہیں اہل انصاف سے توقع ہے کہ اس میں غور و تدبیر سے کام لیں۔

اور یہی تقریر یہ معلوم ہوا کہ حکمت جدیدہ میں ثابت ہے کہ پردہ شبکیہ ریاضی سترگون تصویر کھینچتی ہے اور وہی نظر آتی ہے غور کرنے سے معلوم ہو سکتا ہے کہ اس میں کسی طرح کی

غلطیان جس کی تین ایک سجدہ جو چیز خارج ہیں ہے وہ نظر نہیں آتی اور دیکھنے والا سمجھتا ہے کہ میں اسی چیز کو دیکھ رہا ہوں حالانکہ وہ اسکی تصویر کو دیکھتا ہے اور اصل سے دیکھنے کا وہم ہوتا ہے چنانچہ رسالہ طبعیات میں اس موقع میں یہ شعر لکھا ہے

تو دادی بشارتِ رگ چشم را کہ پیدا کن در صورت و ہم را
دوسری یہ ہے کہ دراصل جو دیکھتا ہے الٹی تصویر کو دیکھتا ہے اور اسکو بس دیکھنے میں سچا معلوم ہوتی ہے۔ تیسری یہ کہ دراصل دو تصویر تین جگہ کو ایک دیکھتا ہے کتنا ہی غور کیجئے ان صورتوں میں اصلی حالت محسوس نہیں ہوتی۔ غیر مرئی کو مرئی سمجھنا اور جو فی الحقیقت مرئی ہے اسکو مرئی نہ سمجھنا اور دو کو دو دیکھنا اور تصویر میں ایک آنا کقدر جس کی غلطی ہے۔

اور اگر یہ بھی حکمتِ جدیدہ میں ثابت ہے کہ آفتاب طلوع سے پہلے اسٹھنٹ اور غروب کے بعد اسٹھنٹ نظر آتا ہے حالانکہ اس عصر میں آفتاب جہاں محسوس ہوتا ہے وہاں نہیں ہوتا اس سے بھی جس کی غلطی ثابت ہے اس قسم کی غلطیاں جس کی ثابت ہیں بہ نسبت یلیان چند لکھی جاتی ہیں۔

(۱) تاریکی میں دور سے جو لگے دیکھی جاتی ہے مقدار اسکی بہت بڑی نظر آتی ہے مثلاً چراغ پہاڑ پر روشن ہو تو کئی میل سے نظر آئے گا حالانکہ اسی مقدار کی کوئی دوسری چیز چند قدموں کے فاصلہ پر نظر نہ آئے گی۔

(۲) اگر روپیہ کٹورے میں بوم سے جاوے اور کٹورے کو دوڑ کرتے جائیں بیان تک کہ روپیہ نظر دن سے غائب ہو جائے اور پھر اوس میں پانی ڈالیں تو وہ نظر آنے لگے گا اور ایسا معلوم ہوگا کہ وہ اپنے مقام میں ادبیا ہو گیا ہے حالانکہ وہ مقام سابق میں جا ہوا ہوتا ہے۔

(۳) انگٹسری کو اگر آنکھ کے پاس لیجا دیں تو بہت بڑی نظر آتی ہے۔
 (۴) دو کی چیز اپنی اصلی مقدار سے کم نظر آتی ہے بلکہ تھوڑی دور کے بعد بالکل نظر نہیں آتی۔

(۵) اگر چاند کی طرف دیکھیں اور ایک آنکھ کو بائیں تو دو چاند نظر آتے ہیں۔
 (۶) پانی میں طلوع کے وقت دو چاند محسوس ہوتے ہیں۔
 (۷) چمکی پر مختلف رنگوں کے خطوط مرکز سے محیط تک کنچیں اور سریع حرکت اسے دیکھتے تو وہ سب مختلف رنگ ایک نظر آئیں گے۔

(۸) شراب حالانکہ کوئی چیز نہیں مگر صاف پانی محسوس ہوتا ہے۔
 (۹) شہیدہ باز چا بکدستی سے ایسی چیزیں بتلاتا ہے کہ جسکو وجود نہیں اور وہ سب خلاف واقع نظر آتی ہیں۔

(۱۰) قطرہ بارش کا طولانی محسوس ہوتا ہے جسکو خارج میں ہرگز وجود نہیں۔
 (۱۱) شعلہ کو زور سے گردش دیکھتے تو ایک حلقہ محسوس ہوتا ہے۔
 (۱۲) سایہ ساکن معلوم ہوتا ہے حالانکہ متحرک ہے اسی طرح کو اکب۔
 (۱۳) کشتی کا سوار کو خود ساکن اور کنارہ کی چیزوں کو متحرک دیکھتا ہے اسی طرح ریل کا سوار۔

(۱۴) چاند کے قریب اگر ابر مشرق سے مغرب کی طرف سرعت سے جاتا ہو تو چاند کا مغرب سے مشرق کی طرف سرعت سے حرکت کرنا محسوس ہوگا حالانکہ دراصل وہ مغرب کی طرف جاتا ہے۔

(۱۵) اگر کسی طرف ہم جاتے ہوں تو چاند کا اسی جہت میں حرکت کرنا محسوس

ہوتا ہے جب ہر جم جاتے ہوں۔

(۱۶) چہرہ جب اختلاف اشکال آئینہ طویل اور عرض اڈیر آئینہ میں نظر آتا ہے۔

(۱۷) مبتلا مرض سرسام کو ایسی صورتیں محسوس ہوتی ہیں جن کا وجود خارج میں

نہیں اور ان کو دیکھنے کے کبھی وہ ہنستا ہے اور کبھی روتا ہے اور کبھی جھپٹتا ہے۔

(۱۸) برف کو سہم نہایت سفید دیکھتے ہیں حالانکہ وہ رنگین نہیں ہے اس لئے کہ

صرف وہ پانی ہے جس کا وہ رنگ نہیں۔

(۱۹) ہرے شیشے کو اگر باریک پسین تو رنگ اور سکا نہایت سفید نظر آتا ہے

حالانکہ وہ رنگ نہ اس شیشے کا ہے نہ اوس میں کوئی سفید چیز ملائی گئی۔

(۲۰) دل وارشیشے میں جب بال آجاتا ہے تو اس مقام کا رنگ شیشے

کے رنگ سے ہمارا اور نہایت سفید نظر آتا ہے حالانکہ کوئی چیز وہاں نمی پیدا ہوئی

جو اس مقام کو ممتاز کر دے۔

(۲۱) بالہ فیصہ دائرہ چاند کے اطراف محسوس ہوتا ہے اور کبھی رنگ قوس فرج

کے سے بھی اس میں نمایاں ہوتے ہیں حالانکہ خلا جو دائرہ کے وسط میں محسوس ہوتا ہے

خلاص واقع ہے۔

(۲۲) ظلمت ایک شے وجودی سیاہ محسوس ہوتی ہے حالانکہ رنگ عرض

ہے بنفسہ قائم نہیں ہو سکتا اور اگر ہوا پر ہو تو ہوا کا محسوس ہونا لازم آئے گا۔

(۲۳) ہم لوگ ہر سال ثوابت سے نہیں کر ڈر میل نزدیک اور دور ہوتے

رہتے ہیں اور ہمیشہ انکی جہاں تک یکساں نظر آتی ہے

عرض موجود کو عدد دوم اور عدد دوم کو موجود ایک کو متعدد اور متعدد کو ایک

یہ ہونے کو بڑا اور بڑے کو چھوٹا۔ ساکن کو متحرک اور متحرک کو ساکن یہ ہے کہ اولاً اور ثانی کو
 سید ہادی کیلئے تصنیف کی غلطی ہے اگرچہ واقع میں اس کے اسباب ہونگے مگر نفس جس کی غلطی میں
 کوئی شک نہیں اس لئے کہ یہاں دو چیزیں ہیں ایک محسوس ہونا خلاف واقع دوسرا خلاف
 واقع محسوس ہونا کی سبب امر اول نفس جس سے متعلق ہے جمہور جاہل اور حکیم دونوں شریک ہیں
 اور اعتراضی عقل سے متعلق ہے جس کو صرف عقلاً سمجھ سکتے ہیں اس کی مثال بعینہ ایسی ہے جیسے
 بصارت کا وجود دہر صاحب بصارت جانتا ہے اور اسی کے ذریعہ سے ادراک کرتا ہے
 بخلاف کیفیت حقیقت بصارت کے کہ سوائے عقلاً کے اس کو کوئی نہیں جان سکتا بلکہ
 عقلاً بھی اس میں حیران ہیں اسی وجہ سے حقیقت بصارت میں اختلاف پڑا ہوا ہے۔ سطح
 بہر شخص ان چیزوں کو خلاف واقع اور غلط دیکھتا ہے اور باعث غلطی کا دریافت کرنا عقلاً کا
 کام ہے پھر یہ ضرور نہیں کہ جو باعث وہ بتلا میں وہ واقعی ہو جیسے اسباب بصارت جو بتلا
 گئے ہیں سب واقعی نہیں بلکہ تخمینی ہیں۔

ہمارا مقصود جس کی غلطیاں ثابت کرنے سے یہ نہیں کہ جس قابل اعتبار نہیں
 یہ کیونکر ہر اسکے جس چیز کو حق تعالیٰ نے جس کام کیلئے پیدا کیا ہے اس سے اس کام کا
 وجود میں آنا ضروری ہے۔ جب حق تعالیٰ نے جس کو ادراک ہی کیلئے پیدا کیا ہے تو اس کا
 انکار ممکن ہی نہیں بلکہ یہاں مقصود یہ ہے کہ کسی ضرورت کی وجہ سے ہم کسی امر کو جس کی غلطی
 پر حوالہ کر سکتے ہیں اس مقام میں جہاں مخالفین خدا و رسول کے کلام کے مقابلہ میں جس
 سے استدلال کریں کیونکہ قاعدہ مسلمہ ہے کہ انوار الاحتمال بطل الاستدلال۔
 شعلہ حوالہ جو شکل حلقہ محسوس ہوتا ہے حلقہ محسوسہ کا ایک جز ہے اگر کوئی
 محسوس ہونے پر استدلال کرے یہ ثابت کرے کہ وہاں واقع میں حلقہ ہے تو صحیح نہ ہوگا بلکہ

اوس متحد کا علم ہمیں جس کو غلط کہنے پر مجبور کرے گا۔

غلطی ہذا القیاس امثلہ مذکورہ میں ہر ایک میں ایک قسم کا علم ہمیں
مجبور کر رہا ہے کہ ہم جس کی غلطی کے وہاں قائل ہوں اسی طرح اگر خدا و رسول صلے اللہ علیہ
وسلم کی خبر کے مقابلہ میں کوئی جس سے استدلال کر کے اوس خبر کو غلط یا قابل تاویل ثابت
کرے تو ہم ہرگز نہ مانیں گے بلکہ ہم اوس خبر کی وجہ سے جس کو غلط کہنے پر مجبور ہونگے۔

اہل حکمت جدیدہ صرف اتنی بات سے کہ دکرے میں باریک سوراخ
جانبیوالا عکس دیوار پر الٹا پہرتا ہے (ہر چیز کے الٹی نظر آنے کے قائل ہونگے اور اس کی کچھ
پردانکی کہ وہ مشاہدہ اور ہدایت کے خلاف ہے حالانکہ اس غلطی جس کے قائل ہونے پر مجبور کرنا
کوئی چیز نہیں جیسے شعلہ جوالہ وغیرہ میں ہے بلکہ صرف عقل انکی کہہ رہی ہے کہ ایک جزئی
کا قیاس دوسری جزئی پر کرنا ضرور ہے اول تو قاعدہ ہی غلط جیسا کہ انشا اللہ تعالیٰ
قریب معلوم ہو گا پہر بیان وہ قیاس بھی صحیح نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بہت ہو گا تو صرف شکیہ
پر الٹی تصویر کھینچنا ثابت ہو گا پہر اس سے کیا ہوتا ہے تصویر کھینچنا اور ہے اور نظر آنا
اور۔ یہ کس طرح ثابت کیا جائے گا کہ تصویر کھینچنے ہی کا نام نظر آنا ہے۔ دیکھنا نفس ناطقہ
کا کام ہے جو ایک خاص قوت کے واسطے سے ظہور میں آتا ہے۔ اور جس اس قدر ضرور
گواہی دیتا ہے کہ وہ ادراک ایسا نہیں جیسے کسی کا ادراک اوسکی عکسی صورت کے دیکھنے سے
ہوتا ہے بلکہ اصل شے کے دیکھنے میں کوئی تاثر نہیں رہتا۔ رہا سمجھ کہ آنکھ سے نور خارج ہوتا ہے
یا کوئی اور طریقہ معین ہے سو اسکا حال معلوم نہیں ہوتا۔ ممکن ہے کہ کوئی اور طریقہ ہو جسکا حال
ہمیں معلوم نہیں کیونکہ یہ دعویٰ تو کوئی گری نہیں سکتا کہ ہر خبر کا علم ہمیں پورا پورا ہے۔ غرض
باوجودیکہ اسام کے اعتراضات اس مذہب پر وارد ہوتے ہیں جن میں سے تھوڑے

اوپر لکھے گئے مگر کسی کی طرف انہوں نے کچھ توجہ نہ کی اور جس کی غلطی کے قائل ہو گئے اسی طرح اہل اسلام خدا و رسول کی خبر کے مقابلہ میں جس کو ہرگز نہیں مانتے بلکہ وہ چیز ان کو جس کو غلط کہنے پر مجبور کرتی ہے۔ مثلاً جب قرآن و حدیث سے آسمانوں کا وجود ثابت ہو گیا تو اب کوئی دور میں سے یہ ثابت کرنا چاہے کہ آسمان محسوس نہیں ہیں اسوجہ سے آسمان کا وجود نہیں ہے تو اہل اسلام کبھی اسکو نہ مانیں گے اسلئے کہ اول تو کسی چیز کا نہ نظر آنا اسکو موجود نہ ہونے پر دلیل نہیں دوسرا یہ کہ کوئی دور میں اگر دس بیس کوس سے کسی چیز کو ٹرمی کر کے بتلاوے تو یہ کیونکر ثابت ہو گا کہ لاکھوں کوس کی چیز کو بھی بتلا سکتی ہے ہمارے دین میں آسمانوں کی مسافت پانسو بیس کی راہ ہے ہکا ابطال عقل سے تو ممکن نہیں اگر دور میں سے ثابت کرنا چاہیں تو ہمارے مقابلہ میں مفید نہ ہو گا کیونکہ ہمارے پاس دور میں کا اتنی دور کی چیز کو صحیح بتلانا مسلم نہیں اور جب خود نفس جس میں غلطی اس قدر ہے کہ حسب رائے حکمت جدید سامنے کی کسی چیز کو صحیح نہیں دیکھ سکتا تو واسطہ احساس کی صحت کو کون قبول کرے گا۔ قطع نظر اسکے آسمان شفاف ہے جس سے نظر پار ہو جاتی ہے جیسے ہوا یا صاف آئینہ سے۔ اگر بالفرض دور میں اتنی دور کی چیز کو بتلا بھی سکے تو جب نفس مرئی میں صلاحیت رویت نہ ہو تو دور میں اس موقع میں کیا کام کر سکے۔ الحاصل اس قسم کے کئی احتمال نکل سکتے ہیں جس سے آسمانوں کا ابطال نہیں ہو سکتا اور یہ احتمال ایسے بھی نہیں جو الٹی تصویر محسوس ہونے میں قائل نہ جاتے ہیں جب اون لوگوں نے بدایتہ کے انکار کی کچھ پروا کی اور الٹی تصویر محسوس ہونے کے قائل ہو کر غلطی جس کو مان لے تو اہل اسلام اگر دور میں کی غلطی کو مان لیں تو کونسی قیامت ہوگی۔

معلوم نہیں کہ آخری زمانہ کے بعضی مسلمانوں کو حکمت جدیدہ کی دو بینوں نے

اس قدر کیون مجبور کر دیا کہ خدا و رسول کی تکذیب پر آمادہ ہو گئے۔

اب مسئلہ مقاسمہ جزئیات کو غور فرمائے

ایک جزئی کا دوسری جزئی پر قیاس کرنے سے یقیناً کوئی بات ثابت

نہیں ہو سکتی کیونکہ ہر طرح سے ہر ایک امر میں ان دونوں کا مشارک ہونا ضرور نہیں دیکھ لیجئے سنگ
مقناطیس بھی تہر ہے اور دوسرے بھی تہر ہیں پیر کیا ہر تہرے کشش ہو سکتی ہے یا مقناطیس
کو نہ دیکھا ہوا شخص اور تہر وں پر اس کو قیاس کر کے اس کی کشش کا انکار کرے تو کیا صحیح ہو
ہے لعل و الماس وغیرہ بھی تہر ہیں پیر او کو نہ دیکھا ہوا شخص اور تہر وں پر قیاس کر کے ان کی
روشنی اور شفافی کا انکار کرے تو کیا قابل اعتبار ہو سکتا ہے۔

تمام نباتات پر قیاس کر کے لبا کو کو نہ دیکھا ہوا شخص اس کے حس و حرکت کا
انکار کرے تو کیا قابل تسلیم ہو گا۔ اگر کوئی طوطا مینا کو بات کرتے ہوئے نہ دیکھے اور دوسرے
حیوانات پر اس کو قیاس کر کے ان کے بات کا انکار کرے تو کیا صحیح مانا جائے گا۔

جگنو کا چمکن مثل تارونکے کیا کسی قیاس سے باطل ہو سکتا ہے بندرکتا ماتی
گہوڑا و مری وغیرہ کے عاقلانہ حرکات کو نہ دیکھا ہوا شخص قیاساً انکار کرے تو کیا اون
مشاہدات کا جس سے کتابین اور اخبارات بہرے ہیں باطل ہو سکتا ہے۔

دیکھ چند مثالیں بطور مشتمل نمونہ از خرداری لکھی گئیں اگر انواع و اصفانہ جزئیات
میں غور کیا جائے تو ہزار ہا چیزیں ایسی نکلیں گی کہ اپنی خصوصیات میں بے نظیر ہوں گی۔

اس بنا پر یقیناً کہہ سکتے ہیں کہ جو مسائل حکمیہ قیاسات مثیلات وغیرہ سے
ثابت کئے جاتے ہیں وہ برکت قابل یقین نہیں ہو سکتے حالانکہ اکثر مسائل حکمیہ میں بھی طریقہ
جاری رہا کیا ہے چنانچہ مسئلہ باد و ہوائی طوفانی میں حکمائے سابق و حال کے اشتدلا

کا مدار تریاسات پر ہے۔ حکمائے سابق نے جب دیکھا کہ ہوا میں کوئی جسم حرکت کرتا ہے تو ہوا کو متوجہ ہوتا ہے اس پر انھوں نے یہ رائے قائم کی کہ ہر متوجہ کے لئے کسی جسم کا ہوا میں حرکت کرنا ضروری ہے۔ اب سمجھ کر ہو گئی کہ ایسے جسم تہلکے جائیں کہ بکثرت ہوا میں حرکت کرتے ہوں چونکہ یہ بات اوخند اور انجودن میں پائی گئی کہ کثرت بھی اونکی مسلک ہے اور حرکت بھی ثابت ہو سکتی ہے اسوجہ سے کہ اوخند کبھی منجمد ہو کر اور کبھی خاکستر ہو کر گر گئے ہیں اسلئے اسکی کو باعث حرکت بادہ ہولے طوفانی قرار دیا۔

حکمت جدیدہ والون کو اونکی تعلیق کو ارا نہ ہوئی اور بہ مصداق کل جدیدہ لفظ
نئی تراش و تراش کی نکوین ہوئے دیکھا کہ چرخ حجرہ کی دہلیز کے پاس رکھا جائے تو اسکی پو
اند کی طرف مائل ہوتی ہے اور اوپر کی چوکھٹ کے پاس رکھا جائے تو باہر کی طرف مائل ہوئی
اس سے یہ بات معلوم ہوئی کہ نیچے سے ہوا حجرے میں داخل ہوتی ہے اور اوپر سے نکل جاتی
ہے نشتا اور سکا یہ قرار دیا کہ حجرہ کی ہوا گرم ہو کر رقیق اور خفیف ہوتی ہے اور اوپر کی جانب
حرکت کر کے باہر نکل جاتی ہے پھر اس مقام کے پھرنے کے واسطے سر وادھ لے لیا ہو نیچے
سے داخل ہوتی ہے۔ اور ہوا گرم ہو کر اوپر مائل ہونے کی ایک نظیر بھی سر و ست مل گئی کہ
لوہا مثلاً آگ میں خوب گرم کیا جائے اور اسکے قریب کوئی خفیف چیز مثلاً کاغذ لے جاوین
تو اوپر کی طرف حرکت کرے گا اٹھائے ان خبریات پر تریاس کر کے انھوں نے مطلق حرکت
کا مدار خصوصاً ہوائی تند طوفانی کا اسکے گرم ہونے پر قرار دیا اور یہ ثابت کیا کہ آفتاب کی
گرمی سے نیچے کی ہوا گرم ہوتی ہے اور خفیف ہو کر اوپر حرکت کرتی ہے اور اس مقام کو بہتر
تفصیل ہوا حرکت کر کے نیچے آتی ہے اسی ہوائے متحرک کا نام طوفانی ہوا اور تند باد
ہے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اس قسم کی تشبیہات و قیاسات سے ایک چیز کا تصور تو ہو جاتا ہے مگر تصدیق اس امر کی نہیں ہو سکتی کہ فی الواقع ہولے طوفانی درد و چار چار مہینے مختلف مقامات دریا میں اوس شدت سے بہتی ہے کہ الامان کسی مقام کے بہنے کو جاتی ہوگی۔ گہرین میں مگر تھوڑا کوڑہانے کیلئے پچھے ذرائع ہیں مگر جو لوگ طوفان کے سد سے اٹھ چکے ہیں ان کی تسکین ان دلائل سے کہی نہیں ہوئی کیونکہ ان کو یہ بات معلوم ہے کہ اوس وقت سولے خدائے تعالیٰ کے یاد کرنے اور کمال تضرع و زاری سے دعا کرنے کے کچھ نہیں سوجتا مسلمان کا حکم سب اس ایک خدا کو یاد کرنے لگتے ہیں جس کے قبضہ قدرت میں ہوا کا خزانہ ہے اور جس وقت چاہتا ہے چھوڑتا ہے اور جب چاہتا ہے روکتا ہے۔

اہل فتنہ سمجھ سکتے ہیں کہ یہ دونوں استدلال کس قدر ضعیف ہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ جرنی کا قیاس جرنی پر کرنا مفید علم نہیں ہو سکتا صرف اس سے تخمیل ہوگی جو نقص کے مقابلہ میں مفید نہیں اگر احتمال ہی قائم کرنا ہے تو یہ بھی احتمال ہو سکتا ہے کہ جیسے زمین اپنے محور پر گھومتی ہے بغیر کسی محرک کے ویسا ہی وہ بھی حرکت کرتی ہے صرف اس قدر فرق ہے کہ وہ ہمیشہ متحرک ہے اور یہ گاہ کاہ اور غلوں نہیں اس میں کیا قیامت دیکھی گئی کہ خدائے تعالیٰ کے اختیار پر محمول کر دیں کہ جب چاہتا ہے اوسکو حرکت دیتا ہے اور جب چاہتا ہے ساکن کر دیتا ہے آخر جہاں کوئی بات نہیں بنی تو حکما بھی اوس کو ندائے تعالیٰ پر محمول کر دیتے ہیں۔

پچھلے مذہب پر یہ اعتراض وارد ہوتا ہے کہ بار او کہا جاتا ہے کہ ابرہہؓ حرکت کرتے ہیں اور ہوا ساکن رہتی ہے اور کوئی چیز متحرک نہیں ہوتی اور ہوا زد سے چلتی ہے اس کا جواب یہی ہے کہ عدم علم سے عدم شے نہیں ہو سکتا جائز ہے کہ کوئی شے متحرک ہوا کو

ہمیں معلوم نہ ہو۔ مگر یہ جواب ممکن نہیں ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ بھی جائز ہے کہ واقعہ میں کوئی دوسرا سبب ہو اور ہمیں معلوم نہ ہوا اسلئے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں اور حکمت جدیدہ پر یہ اعتراض آتا ہے کہ۔

پچھ بات مسلم ہے کہ وہ ہوا تمام زمین و آب کو محیط ہے اور یہ بھی قابل تسلیم ہے کہ کل ہوا گرم نہیں ہوتی بلکہ وہی گرم ہوتی ہے جس پر آفتاب کی شعاعیں سیدھی پڑیں جیسے حکمت جدیدہ میں مصحح ہے اور ظاہر ہے کہ دیا مقام کرہ ہوا کا ایک چوٹا بخر ہوگا پھر مصورت میں وہ ہوا گرم ہو کر محدود کرے تو ضرور ہے کہ ہر طرف کی ہوا اس کے پھرنے کیلئے آدے در نہ ترجیح بلامرج ہوگی اب فرض کر دو کہ چاس میل کا دائرہ ہوا کا مثلاً گرم ہو کر محدود کرنا چاہے تو چاہے کہ جمیع جوانب کے اجزائے متصلہ دلائح حرکت کریں پھر ان کے متصل اجزاء اور پھر حرکت یعیینہ ایسی ہوگی جیسے پانی تہہ رانے سے جب جدا ہوتا ہے تو اس مقام کے پھرنے کے واسطے ہر طرف سے پانی حرکت کرتا ہے یہ حرکت بشرط عدم مانع اجزائے متحرک ہیں متشابہ ہوگی اس وقت تک کہ سکون ہو جائے۔ ایسی طرح جمیع جوانب ہوا کے صاعدہ کی حرکت متشابہ ہوگی حالانکہ تجربہ اور مشاہدہ سے ثابت ہے کہ اندھیری یا طوفان کسی مقام خاص میں ہوتے ہیں اور اس کے گرد و نواح میں ہوا کو سکون ہوتا ہے اور اگر یہ عذر کیا جاوے کہ دائرہ کا طرف وسط ہندوستان میں بنتا ہے اور سلسلہ حرکت کا اسی ملک میں ختم ہو جاتا ہے تو وہ صحیح ہوگا اسلئے کہ جو اسباب ہزار کے ہند میں ہیں دکن میں بھی موجود ہیں کیونکہ آفتاب کی سیدھی شعاعیں دکن میں بھی برابر پڑتی ہیں بلکہ اگر عرض بلد کو دیکھیں تو دکن کا عرض کم ہے اس لحاظ سے تو بہان زیادہ تر گرمی ہونا چاہیے پھر حال ہمیں کوئی شک نہیں کہ وہ دونوں علاقہ حارہ میں واقع ہیں پھر کیا وجہ کہ وہ دائرہ دکن میں یا قریب دکن کے واقع نہ ہو سکے بلکہ

پہرے کو جو آندھی بنگر جائے۔

جون جولائی میں دریا کی سقوط طرہ کا تین صاحبوں نے سفر کیا ہو وہ جانتے ہیں کہ کس زور سے دن رات ہوا چلتی رہتی ہے پریس صاحب نے ہر ساعت میں اس ہوا کی رفتار ۶۳ میل اور ریوری رنٹ صاحب کی تحقیق سے سونیل ثابت ہے دو تین مہینے تک یہ ہوا برابر مشرق کی طرف چلتی ہے وہ دائرہ اگر کبھی میں یا اس سے اور ہٹ کر مشرق کی جانب بنتا ہو تو اسی زور سے دکن میں بھی چلنا چاہئے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

جب دائرہ مذکورہ آفتاب کی حرارت سے بنتا ہے تو کوئی مقام اس کا معین نہیں ہو سکتا بلکہ حسب تقریر سابق آگنا نا بحسب اتصالات محاذات شمس منتقل ہوتا جائیگا اس صورت میں ضرور ہوگا کہ دریا میں ہوا کی بہت ہر روز شرقاً و غرباً بدلا کرے مثلاً صبح کو غریبی ہو تو شام کو شرقی ہو کہ چونکہ جد ہر جد ہر دائرہ جاے گا اور ہر کی طرف ہوا بہگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے اور جس زور کی ہوا دریا میں چلتی ہے خشکی پر بھی چلنا چاہئے کیونکہ حوالی در اس میں اگر وہ دائرہ ہوا ہو اور اس کے بہرنے کیلئے طوفانی ہوا جو دریا کی سقوط طرہ میں مثلاً چلتی ہے تو چاہئے کہ دکن میں وہ ہوا سرعت اور شدت میں دریائی ہو اسے زیادہ ہوا ملے کہ جس قدر وہ دائرہ قریب ہوگا نزدیک کی ہوا جلد آگے کی اور بتدریج اس کا زور کم ہوتا جائے گا یہاں تک کہ بعد ایک مسافت معتدہ کے وہ زور بلکہ اصل حرکت ہو اگلی جاتی ہوگی حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے۔

چونکہ دائرہ ہوا کے صاعدہ کا ہمیشہ آفتاب کے محاذی ہوگا تو ضرور ہے کہ جس ملک میں آفتاب سمت ال اس پر ہوتا ہے وہاں قبل و پھر کے مشرق

کی جانب اور بعد وہ پہر کے مغرب کی جانب زور سے ہوا چلا کرے اسلئے کہ جب یہ مسلمان ہو گیا کہ ہر وقت چہرہ کی ہوا باوجود وہوب وغیرہ اسباب خارجی نہ ہو نیلے گرم ہو کر صعود کرتی ہے تو گرمی کے موسم میں میدان کی ہوا نہایت گرم ہو کر صعود کر لگی اور دوسری ہوا اس کے مقام کو پہر نیلے لئے ضرور آئے گی جیسے طوفان میں ہوتا ہے تو چاہے کہ ہر روز دو وقت اگر طوفانی ہوا نہ ہو تو زور سے چلنا تو ضرور ہو گا خصوصاً قبل اور بعد وہ پہر کے حالانکہ ایسا نہیں ہوتا۔

الحاصل یہ بات کہی تین قیاس نہیں ہو سکتی کہ گرمی کی وجہ سے ہوا میں جو متخلخل پیدا ہوتا ہے اس کے ہر نے گیلے ہو چل کر طوفان پیدا کرتی ہے طوفان کا پیدا ہونا تو بڑی بات ہے شاید سے ثابت ہے کہ گرمی کے وقت بار بار ہوا متحرک نہیں ہوتی اسی وجہ سے ٹپکے کی اکثر ضرورت ہو کر تھی ہے۔

اس تقریر سے اہل انصاف پر ظاہر ہو گیا ہو گا کہ اس مسئلہ میں صرف مغالطہ وہی ہے۔ ابتدائی دعویٰ مشاہدہ کا ہے اور مشاہدہ وہی کہ جو چراغ کی حرکت کرے کے دروازے کے پاس مختلف ہوتی ہے باوجود اس مشاہدہ کے جب مسئلہ طوفان کا ثابت نہ ہو سکا تو معلوم ہوا کہ طوفان کی علت معین کرنے میں خطا ہوئی کہ محرک ہوا واقع میں کوئی دوسری چیز ہے اور صرف بعض قرائن سے کوئی اور چیز قرار دی گئی ہیں مقام میں ایک واقعہ چسپان ہے کہ میرے ایک دوست اپنا دیکھا ہوا واقعہ بیان کرتے تھے کہ کسی قصبہ میں ایک ہاتی شہرِ ناہ کے دروازے میں داخل ہو رہا تھا کہ ایک اونٹ نے اس کو پیچھے سے کاٹ لیا اس زور سے کہ بے اختیار کہہ اے ہاتی بھاگا اور حالت بدحواسی میں یہ دریافت نہ کر سکا کہ کس چیز نے اس کو کاٹا مگر چونکہ وہ

میں یہ واقعہ پیش آیا تھا اسکے سمجھ میں بھی آیا کہ دروازے سے کاٹنا چنانچہ میں پچیس سال تک وہ ہاتی دہان تھا کہہی اوس دروازے میں وہ گیا جب اوس دروازے کی طرف فوجدار اوسکو لیجا تا کر کے بہاگتا آخر مجبور ہو کہ دوسرے دروازے سے قصبہ میں لیجاتا حاصل یہ کہ جیسے اوس ہاتی نے کاٹنے والیکو قیرنہ سے ٹہرایا تھا ویسا ہی محرک ہوا ہوا بھی قیرنہ سے ٹہرایا جارہا ہے اور بیشا اوس کا یہاں رہی ہے کہ ایک خبرنی کا دوسرا خبرنی پر قیاس کیا گیا۔

اگر کہا جائے یہاں قیاس خبرنی کا خبرنی پر نہیں ہے بلکہ احکام خبر کے کل پر جاری کئے جارہے ہیں اسلئے کہ ہوا حجرہ کی خبر ہوئے کرہ ہوئے قہم کہیں گے کہ خبر و پر کل کا قیاس کرنا بھی صحیح نہیں اسلئے کہ خبر و بھی آخر منار کل ہے اور وہ متغایرون میں ضرور نہیں کہ من جمیع الوجہ مشارکت ہو دیکھ لیجئے کہ چند بالوں کی بٹا اگر بنائی جائے تو کل میں وہ قوت ہوگی جو خبریں نہیں ہوا ایک بال میں ہونا ممکن نہیں۔ یہ تقریر علی سبیل تسلیم تھی درمیں مسئلہ میں ہماری بحث ہے وہاں خبرنی کا خبرنی پر قیاس ہے اسلئے کہ کر کے کی ہوا پٹو بنائی ہو کا قیاس کیا گیا ہے اور وہ دونوں خبرنیاں ہوا کی ہیں۔

الحاصل جو مشاہدہ ہے اوسکا انکار نہیں جس کا انکار ہے وہ مشاہدہ نہیں۔ اسکی بعینہ وہی مثال ہوئی کہ کر کے الٹی صورت چائے ہوئے دیکھا تو اوس پر قیاس جادیا کہ ہر چیز الٹی محسوس ہوتی ہے گو خلاف مشاہدہ ہے اسی طرح اہل حکمت جدیدہ نے مضامین کو دیکھا کہ نو ہے کو کہیختا ہے تو بعض خیالات کو دور کرنے کیلئے اوپر قیاس کر کے زمین کی کشش کے قابل ہو گئے اور اوپر ایک قیرنہ بھی متحد کیا کہ پھر

ہیکین تو زمین کی طرف آتا ہے۔ اس مسئلہ میں حکمائے سابق کا قول ہے کہ اجسام واثقا
بالبطیع مرکز کی طرف مائل ہیں اسی وجہ سے پتھر نیچے آتا ہے پتھر کانچے آنا زمین کی کشش کو ثابت
نہیں کر سکتا جائز ہے کہ ثقل کی وجہ سے نیچے آنا ہو جیسا کہ اہل حکمت جدیدہ ہوا کے
دباؤ کے مسئلہ میں خود قائل ہیں کہ نیچے کی ہوا بہاری ہے اس وجہ سے کہ تمام کرہ ہوا کا
وزن اوپر ہے چنانچہ مقدار ثقل کا اندازہ کیا گیا ہے کہ ایک انچ مربع سطح پر ۲۵۰ پونڈ وزن
ہوتا ہے اور ہر آدمی پر تین سو باؤنڈ کے وزن ہو اگر اندرونی ہوا نہ ہو تو آدمی اوسکے دباؤ سے
بہٹ جائے۔ اس سے ظاہر ہے کہ ہوا ثقل کی وجہ سے نیچے کی طرف مثل پتھر کے مائل ہے
ورنہ آدمی کے پہٹ جائیگی کوئی وجہ نہیں۔ جب اونکے اعتراف سے ایک وزن واپز
ایسی نکلے کہ بالبطیع نیچے کی طرف مائل ہو تو دوسرے وزن واپز دیکھا بھی یہی حال ہوگا اسلئے
کہ نفس و زندار ہونے میں دونوں برابر ہیں۔

اگر کہا جائے کہ ہوا کانچے کے طرف مائل ہونا بھی زمین ہی کی کشش سے
ہے تو اوسکا۔

جواب یہ ہے کہ زمین اپنی کشش سے ہوا کے پورے کرہ کو اپنی طرف
کھینچے گی تاکہ ہوا کا کرہ زمین سے ملحدہ نہ ہو اوس سے یہ لازم نہیں آتا کہ اوپر کی ہوا نیچے
کی ہو اور دلبے اسلئے کہ ہوا کا خاصہ ہے کہ جس مقام میں رہے گی جیت تک کوئی سبب
قوی نہ ہو اپنا قوام اصلی نہ چھوڑے گی اور کسی عارض کی وجہ سے اگر قوام اصلی چھوٹ بھی جائے
تو دوسرے ہو گا اپنی ہم قوام بنالیتی ہے چنانچہ ایچ پ سے مشاہد ہے کہ جیسے جیسے ہوا خلا
ہوتی ہے کل شیشے کی ہوا اٹھل ہو رہتی ہوتی ہے یہ نہیں ہوتا کہ صرف کشش کے مقام پر
متعلق ہو اور تمام شیشے میں متکاثف رہے ورنہ لازم آئے گا کہ کشش کے مقام

ظاہر ہوا اور باقی ہوا اپنی حالت پر باقی رہے۔

۱ اور یہ بات سبھی حکمت جدیدہ میں مسلم ہے کہ جہاں ہوا حرارت کی وجہ سے خفیف و متخلخل ہوتی ہے فوراً دوسری ہوا اس مقام کے بہرہ نیکو پہنچ جاتی ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا۔ غرض کئی طور سے ثابت ہے کہ ہوائی اجزاء اپنا قوام فوراً یکساں کر لیتے ہیں یہ نہیں ہوتا کہ اسکے اجزاء میں تفاوت رہے اس طور سے کہ نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں اور اوپر کے متخلخل حالانکہ دابنہ کی صورت میں ضرور ہے کہ نیچے کے اجزاء متکاثف ہوں جیسے روئی کے اوپر وزندار دلبنے والی چیز کہیں تو نیچے کی اور اوپر کی روئی متخالف القوام ہوتی ہے کل اجزاء ہواستادی القوام ہوں تو دباؤ کی کوئی صورت نہیں۔

کشش مقناطیسی کا خاصہ ہے کہ نزدیک سے زیادہ ہوتی ہے اور چون جون ہو جاتی ہے کمزور ہوتی ہے۔ اگر کشش زمین کی قوت کرے جو اگے اوپر کے سطح تک ہو تو قریب کی کشش نہایت پر زور ہوگی اس صورت میں چاہے کہ ابراو پرندے وغیرہ جو مابین ایک لمحہ نہ ٹھہر سکیں بلکہ زمین اپنی قوت کشش سے فوراً ان کو کھینچ لے حالانکہ وہ خلاف مشابہ ہے کشش مقناطیسی ایک خاص قسم کی قوت عشقی ہے کہ جن دو چیزوں میں خاص قسم کا تعلق ہوتا ہے وہیں بقوت اثر کرتی ہے پہر جب اون دو نوکات اصال ہوتا ہے تو وہ جدا نہیں ہوتی جب تک کوئی ایسی قوت جدا نہ کرے جو اس قوت پر غالب ہو اگر قوت مقناطیسی اجسام کم کھینچنے والی میں بین ہو تو چاہے کہ کسی چیز کو اس سے جدا نہ کر سکیں کیونکہ کوئی زمین پر رہنے والا قوتی نہیں جسکی قوت زمین کی قوت پر غالب ہو حالانکہ مشاہدہ سے ثابت ہے کہ کچھ بھی زمین سے قدم اٹھا کر چلتا ہے اور اپنی قوت کے مناسب اجسام زمین سے اٹھاتا ہے۔

اگر فرض کیا جائے کہ کسی ن کا پتھر اور ہیکسکین اور دس بیس میل حرکت قسری سے وہ اوپر جاوے اوس مقام تک جہاں حرکت قسری کی انتہا ہو تو وہاں اوسکو سکون ہوگا۔ پھر حسب اصول حکمت جدیدہ زمین کی کشش اوسکو وہاں سے پھیرلاوے گی اسلئے کہ حکمت جدیدہ میں یہ ثابت ہے کہ کوئی جسم بالطبع اپنے اپنی ذات سے نیچے کی طرف مائل نہیں ہوتا سو جب سے وہ جسم چاہتا ہے کہ وہیں ساکن رہے اور جسامت اوس جسم کی جس کا وزن کچھنے والے کی قوت کے ساتھ مقادمت کرتا ہے نہیں چاہتی کہ کوئی چیز اوسکو کھینچ لے مگر زمین اوسکو وہاں سے کھینچ لاتی ہے اگرچہ وزن اوسکا نیز زمین کا ہو کیونکہ زمین کی قوت بہ نسبت اوسکے جسمانی قوت کے ہزاروں حصے زیادہ ہے اسلئے اوسکے جسم کی قوت زمین کی قوت کے ساتھ مقادمت نہ کر سکے گی۔

یہاں یہ امر قابل غور ہے کہ ہر چیز کی جسامت بھی بہ منزلہ قوت کے ہوتی ہے اسلئے کہ جیسے ایک طاقت دوسری طاقت کی مقادمت کرتی ہے اوسی طرح جسامت بھی دوسری طاقت کے ساتھ مقادمت کرتی ہے اور جیسے جسامت وزن کی جاتی ہے طاقت بھی وزن کی جاتی ہے اور وزن و وزن سے جو اس کام کے لئے موضوع زمین پر کیا وجہ ہے کہ جب وہ جسم بعد حرکت قسری کے ساکن ہو گیا اوسوقت زمین کی قوت اوسکی جسمی قوت پر غالب ہوئے اور اوس پسینے والے کی قوت پر اوسکا غلبہ نہ ہو سکا حالانکہ جس وقت قوت قاسر اوس جسم کو زمین سے دور کر رہی تھی قوت جسمانی اوس جسم کی بھی اوسکے ساتھ مقادمت کر رہی تھی جبکی وجہ سے آخر وہ ٹھہر گیا اس موقع میں صرف زمین کی قوت جاذبہ ہی پر اوس جسم کے روک ٹوک کا ہوتا تھا بلکہ قوت جسمانی اوس جسم کی بھی اوسکی مدد کا رہتی باوجود اسکے اور دونوں قوتوں

پر قاسر کی قوت غالب ہو گئی۔ اس سے صاف ظاہر ہے کہ زمین کی قوت جاذبہ برائے
 نام تھی قوت قاسرہ کی مقادمت کرنیوالی صرف قوت جمائی تھی۔ اور جب قوت جاذبہ
 زمین کا اثر حرکت قاسرہ کے وقت ثابت نہ ہوا تو اس پہر کے سکون کے بعد کشش زمین
 کے قائل ہونا ایک ایسا ضعیف احتمال ہے کہ کوئی عاقل اس کا قائل نہیں ہو سکتا یہاں
 مقولہ صادق آتا ہے صلت علی الاسد و بلیت عن النقد۔ اگر زمین میں قوت متغناطیس
 ہو تو ہر ایک جزدین بھی ضرور ہوگی چنانچہ تسلیم کیا گیا ہے کہ ہر ایک جزدین کے مقابل
 جو جسم علیحدہ ہو اس کو وہ جزدین اپنی طرف کھینچ لیتا ہے۔ اس صورت میں چاہئے
 کہ ہوا کا کوئی جزدین حرکت نہ کر سکے اس لئے کہ ہر جزدین کو ہر جزدین زمین اپنی طرف کھینچتا ہے
 حالانکہ اوپر معلوم ہوا کہ کمرہ کی ہوا گرم ہونے کی وجہ سے اوپر حرکت کرتی ہے جس کا
 تجربہ چراغ کی لوسے کیا جاتا ہے کہ ہوا نیچے سے داخل اور اوپر سے خارج ہوتی ہے۔
 اگر متغناطیس کشش اجزاء زمین میں ہوتی تو ممکن نہ تھا کہ تھوری سی حرارت کا زور زمین
 کی پرزور کشش پر اس قدر غالب ہو کہ اجزاء ہوا کو اجزائے زمین کے قبضہ سے نکال دے۔
 مہم نے مانا کہ تمام اجزاء زمین میں قوت جاذبہ ہے جسکی وجہ سے
 اجزائی ہو انجذب ہوتے ہیں۔ مگر اس کا کیا جواب کہ جن اجزاء کے ساتھ جو ہوا
 متصل ہے اس پر اجزاء بعیدہ کا اثر کیونکر ہوایہ امر شاید ہے کہ لوہے کا
 ٹکڑا ایک متغناطیس کے ساتھ متصل ہو تو دوسرا متغناطیس اس قوت والا دوسرے
 اس کو کھینچ نہیں سکتا پہرہ اجزاء بعیدہ زمین اس ہوا کو جو دوسرے اجزاء کے ساتھ
 متصل تھے کس طرح کھینچ سکے۔

الحاصل اہل انصاف اگر تجرید ذہن کو کے ان دلائل کی طرف توجہ کریں

تو کثرت زمین کے ہرگز قائل نہ ہوں گے اور جب کثرت ثابت نہ ہو تو ہوا کا دباؤ کسی چیز پر ثابت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ بحسب حکمت جدیدہ کوئی جسم بالطبع نیچے مائل ہی نہیں اور جب ہوا نیچے کی طرف مائل نہ ہو تو نیچے والی چیز کو دبانا اور سکا کیونکر ثابت ہوگا۔

اب ہم اون مشاہدوں میں بحث کرتے ہیں جن سے اہل حکمت جدیدہ ہوا کے دباؤ کو ثابت کرتے ہیں۔

(۱) ایک مشاہدہ یہ ہے کہ کسی شے کے ایک طرف ہاتھ رکھیں اور بذریعہ ایرپسٹ دوسرے طرف سے ہوا اوسمیں سے نکالیں تو ہاتھ کو سخت ایذا ہوتی ہے سبب اوسکایہ ہے کہ ہوا دباؤتی ہے۔ اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ مشاہدہ کس چیز کا ہے اور ثابت کون چیز کی جاری ہے۔ ہاتھ کی ایذا اگر ہوا کے دباؤ میں منحصر ہوتی تو البتہ یہ مدعا ثابت ہوتا پھر یہ کوئی نہیں پوچھتا کہ ہاتھ پر ایذا کس طرف ہوتی ہے جس طرف ایرپسٹ ہے اور دھیرا اوسکے جانب مخالف۔ اس پر کوئی دلیل قائم نہیں کہ وہ ایذا ہوا کے دباؤ کی وجہ سے ہوتی ہے بلکہ یہاں صرف یہ خیال کیا گیا کہ ہوا بھی جسم ہے اور جب کوئی جسم کسی جسم کے اوپر ہوتا ہے تو نیچے کے جسم کو دباؤتا ہے اور اس وجہ سے دباؤنے والے جسم کو بشرط حس ایذا ہوتی ہے یہ خیال سہل الحصول ایسا کچھ متکلف نہ ہو کہ نظر کو کسی طرف جانیکا موقع نہ ملا اور اس طرف کچھ توجہ نہ ہوئی کہ سب جسم ایک قسم کے نہیں ہوتے کوئی ثقیل ہوتا ہے کوئی خفیف کوئی لطیف کوئی کثیف کسی میں کثرت ہوتی ہے کسی میں زمین کوئی قبول کثرت کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی خرق والیام کو قبول کرتا ہے کوئی نہیں کرتا کوئی اوپر کی جانب مائل ہوتا ہے کوئی نیچے کی جانب۔

الغرض اقسام کے اجسام میں اور اقسام کے حالات سب کو ایک

حکم میں تھریک کرنا خلاف بداعت ہے البتہ اگر تہر کے نیچے ہاتھ ہو تو اسکو تکلیف ہو
ہو اکوئی ایسا جسم نہیں کہ اسکے دباؤ سے تکلیف ہو اسی وجہ سے سینکڑوں من ہوا کا دل
آدمی پر تسلیم کر لیا گیا ہے باوجود اسکے ہر تکلیف نہیں ہوتی۔

ہوا اگرچہ جسم ہے مگر خفیف ہے چنانچہ اس وجہ سے اوپر کی جانب
مائل ہوتی ہے اور اسکا تجربہ بہت آسان ہے۔ مثلاً مین ہو ابھر دیجئے ہر تھوچے
کہ پانی میں کس وقت سے وہ ڈوبتی ہے۔ دل تو ڈوبنا ہی شکل ہے اور اگر ڈوبے
سجی تو تہ آب میں اسکو اگر چھوڑ دیں تو کتنا ہی عمیق پانی ہو چہرہ پار کر اوپر نکل آتی ہے
اگر نفس ہو امین دباؤ ہو تا وہ خود ڈوبتی اور اگر آنا ذرن او سکا نہیں ہے کہ پانی پر غلبہ
ہو کر اسکو پہاڑ سے تو یہ ضرورت ہا کہ جب تک وہ سو نہ چائے جاتی زمین ٹہرے رہتی۔
اور اگر زمین کو کشش ہوتی تو وہ مشک نہ آب سے اوپر نہ آسکتی کیونکہ ہوا
مقید میں اتنی قوت کہاں سے آگئی کہ زمین کی قوت پر غالب ہو کر اس کے قابو سے
نکل جائے۔

اس سے ثابت ہے کہ نہ زمین کشش ہے نہ ہوا میں دباؤ بلکہ ہوا باطبع اوپر
کی جانب مائل ہے۔

اب یہاں یہ بات غور طلب ہے کہ پوری ہوا مشک کے اندر اور پورے
کرتی ہے یا ہر ایک جزو اسکا کیونکہ یہ بات تو ہرگز قرین قیاس نہیں کہ ہر جزو اس ہوا
نیچے کی جانب مائل ہو اور مجموعہ اوپر کی جانب اور یہ بات بھی قابل تسلیم نہیں کہ کسی
جزو میں حرکت نہ ہو اور مجموعہ اوپر کی طرف حرکت کرے اسلئے کہ مجموعہ میں کوئی بات ایسی
جو اجزا میں ہو سولے اسکے کو مشک او سکو حا ط کے ہوئے ہے اور ظاہر ہے کہ اس حرکت

مشک کو کوئی دخل نہیں بلکہ وہ اوس حرکت کے مانع ہے اسلئے کہ اگر اوس میں ہوا نہ ہو تو وہ دھڑکتا جاتی ہے غرض اجزائے ہوائے مشک میں مبدائیل نہ ہوتا تو مجموع کا حرکت کرنا صحیح نہیں اس سے معلوم ہوا کہ حرکت صاعدہ مشک میں ہر جزو ہوائے داخل کو دخل ہے اور اس سے یہ امر مبہین ہو گیا کہ بالطبع ہوا اوپر کی جانب حرکت کرتی ہے اسی وجہ سے پتھر قرآب میں جب پہنچتا ہے تو وہ ہوا جو اس کے ساتھ ہوتی ہے اوپر آتی ہے جس سے حباب نمایاں ہوتے ہیں اب غور کیجئے کہ جب ہر جزو ہوا کا اوپر کی جانب مائل ہو تو اوس کا دباؤ نیچے کی یا بازو کی چیز پر کیونکر ہو سکے گا۔

یہاں ایک امر اور قابل توجہ ہے کہ مشک میں مسامات ضرور ہوتے ہیں اور جب وہ پانی میں ڈوبتی ہے تمام مسامات سے رطوبت ہوا میں ضرور جاتی ہے اور رطوبت کا مقصد یہ ہے کہ مرطوب چیز کو بہاری کر دیتی ہے اس سے معلوم ہوا کہ اوس مشک کے اندر کی ہوا بہ نسبت زمینی ہوا کے بہاری ہے باوجود اس کے کہ ہوائے میل طبعی میں کچھ فرق نہ آیا اور وہ اوپر لگتی تو جہاں ہوا اپنی خیر طبعی میں رطوبت عارضی سے خالی ہو کس قدر خفیف اور اوپر کی جانب مائل ہوگی اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا جو اگسی خیر نہیں ہو سکتا مشک کے اوپر آنے سے ایک مسئلہ اور بھی ثابت ہوا کہ جیسے ہوا میں دباؤ نہیں اسی طرح پانی میں بھی نہیں اس لئے کہ مشک کی ہوا کا وزن دس پانچ سیر کا ہوگا اور اس میں اتنی قوت ہے کہ اگر کئی ہزار من کا عمود پانی کا اوس پر ہو سب کو دفع کر کے اوپر نکل آتی ہے اگر پانی اوس کو ابھارتا تو ہزار من کے وزن کے ساتھ وہ ہرگز مقادمت نہ کر سکتی اس سے ظاہر ہے کہ پانی میں دباؤ نہیں حالانکہ نقل اس کا محسوس ہے جب پانی اپنے خیر میں باوجود نقل محسوس

نہیں داتا تو ہوا کا دانا کیونکر قابل تسلیم ہوگا حالانکہ اسکا خفیف ہونا محسوس ہے زمین باوجودیکہ سب سے زیادہ ثقیل ہے مگر اپنی چیزیں وہ بھی نہیں داتی دیکھ لیجئے کوئلے وغیرہ کی معدنین جو کہ ہودی جاتی ہیں کسی میل زمین اندر سے خالی کی جاتی ہے جس کا سقف بے ستون زمین ہوتی ہے اگر زمین نیچے کی طرف مائل ہو کر اوس ہوا وغیرہ کو جو وہاں ہوتی ہیں داتی تو دم بہر معلق رہتا اوس سقف کا محال تھا۔

اس مقام میں ادنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ جس طرح اوس زمین سے بعض اجزا نکال لینے سے دباؤ زمین کا لازم نہیں اسی طرح ہوا میں سے بعض اجزائے ہو کو بذریعہ ایرپ کے نکال لینے سے دباؤ ہو کا لازم نہیں۔

لہذا یہ ہے کہ ہر عنصر جب تک اپنی حیرطبعی میں رہتا ہے اوس کے جزا باہم متصل ہو گئے ہیں اور گویا ایک قسم کی کشش اور اجزا میں باہم ہوتی ہے جس کی وجہ سے کوئی جزو کسی جزو کو داتا نہیں بلکہ تمام اجزا آپس میں کہنیچے ہوئے اور متماثل ہوتے ہیں۔

اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ اگر ہوا کی حرکت اوپر کی جانب ہو جائے کہ کل ہوا اوپر کو چلی جائے اور زمین ہول سے بالکل خالی ہو جائے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ واقعی مقتضائے طبیعت ہوا تو یہی تھا مگر حرکت الہی مقتضی اس کو ہے کہ زمین ہول سے خالی نہ رہے اسلئے عالم اسباب میں اوس کے روک کے واسطے کہ زہریر وغیرہ اشیا لگا دے گئے ہیں جن سے بعض کا ہمیں علم ہے اور اکثر کا علم نہیں۔

الغرض اسکا حیرطبعی بالائے زمین قرار دیا گیا اور ہر چند ہر جزو اسکا

علو ہے مگر مجموع غیر طبعی سے خارج نہیں ہو سکتی مثبت اندری نے اوسکو ایک تہ وبالا میں ڈال رکھا ہے۔

دوسرا جواب اسکا یہ ہے کہ یہ سوال فطرت سے متعلق ہے اگر اس قسم کے سوال جائز رکھے جائیں تو ہمیں بڑی وسعت یلگی اور ہم ہر بات کی وجہ پوچھیں گے مثلاً آفتاب کی کشش اور سکون کی کیا وجہ زمین و کوکب کیوں گردش میں پڑے ہیں چاند آفتاب کو چھوڑ کر زمین کے اطراف کیوں چکر کھا رہا ہے اور سوائے اسکے ہزار ہا سوال وارد ہوں گے جن کا جواب ممکن نہیں مگر اس قسم کے سوال نہ شرعاً جائز ہے نہ عقلاً چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے **لَا يُسْأَلُ عَمَّا يَفْعَلُ وَهُمْ يُسْأَلُونَ** **الحاصل** ہو کا خفیف ہونا اور باطنیہ اوپر کی جانب حرکت کرنا اور زمین

کا اسکو کشش نہ کرنا جب کئی دلیلون اور مشاہدوں سے ثابت ہو گیا تو معلوم ہوا کہ شیشے سے ہوا خالی ہونیکے وقت ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وہ ہوا کے دباؤ سے نہیں اوسکی علت کچھ اور ہوگی اور وہ اگر نہ معلوم ہوا اور ادنیٰ قرینہ سے ہوا کا دباؤ خیال کر لیا جائے تو اوس مذکورہ ہوائی کا حال ہو جائے گا کہ ادنیٰ قرینہ سے درد کاٹنے کو خیال میں جا رکھا تھا۔

شیشے سے ہوا خالی کرنے میں جو درد ہوتا ہے اگر ہوا کی دباؤ سے ہو تو چاہیے کہ اولاً دباؤ محسوس ہوا اسکے بعد درد ہو جیسے اور وزن دار چیز دن کے ہاتھ پر رکھنے سے ہوتا ہے اسلئے کہ ہوا کا عمود جب اس قدر بھاری ہے کہ ہر پنج پر ۲۵۰ پونڈ اسکا وزن ہے تو ہاتھ پر کئی من وزن ہوگا اگر دس پانچ سیر وزن لکڑی کے عمود ہاتھ پر رکھ لیا جائے تو وزن اسکا صاف محسوس ہوتا ہے چہ جائے

سینکڑوں من کا وزن ہو محسوس نہ ہو ہرگز عقل سلیم اور وجدان صحیح اسکو قبول نہیں کر سکتا۔
 اور اگر کہا جائے کہ دروزن ہی کے سبب سے ہوتا ہے تو یہ ہرگز نہ مانا جائیگا
 یہ تو جب ہو کہ دروزن کے نہ ہو سکے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ سوئی کے چھوٹے
 دروزن ہوتا ہے اور وہاں وزن نہیں۔ ہوا نکالنے سے ہاتھ میں جو درد ہوتا ہے وجہ اسکی یہ
 ہے کہ ایرپ سے جب ہوا انہی جاتی ہے تو ہول کے ساتھ پوست بھی کہنچتا ہے جس سے
 تفرق اتصال ہوتا ہے اور قاعدہ ہے کہ تفرق اتصال سے درد ہوتا ہے جیسا کہ پوست
 کہنچنے سے ظاہر ہے اور کتب طب میں اسکی تصریح ہے۔

الغرض وہ درد تفرق اتصال سے ہے ہول کے دباؤ کو اس میں دخل نہیں
 اگر عمود کا ہاتھ کو دابتا تو چاہئے تھا کہ ہاتھ اور شیشہ کو کرڈٹ کریں تو نہ ہو سکے جیسا کہ
 لکڑی کا عمود اگر ہاتھ میں ہو تو کرڈٹ کرنا دشوار ہوتا ہے اسلئے کہ ادھر کی چیر کا دباؤ پیچھے
 کی چیز کو مقید کر دیتا ہے۔ حالانکہ ہم بے تحلف ہاتھ کو شیشے کے ساتھ کرڈٹ کر سکتے ہیں
 اور اس حالت میں درد بھی موجود رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ درد صرف شیش کی وجہ سے ہے
 دباؤ کو اس میں کچھ دخل نہیں۔

یہاں یہ امر بھی غور طلب ہے کہ ہول کے عمود سے ہاتھ کو ایذا کیون ہوتی ہے
 یہ امر مسلم ہے کہ ہاتھ میں مسامات ہوتے ہیں اور ہوا ایسی لطیف شے ہے کہ جہاں تھوڑی
 سبھی گنجائش مل جائے داخل ہو جاتی ہے اور کہیں ایسے مقام کو خالی نہیں رہنے نہیں دیتی
 اور اوپر ثابت ہو گیا ہے کہ ہوا کسی مقام سے خالی کیجائے تو قریب قریب کی ہوا اس کو
 بہرنے اور ہم قوام کرنے کیلئے حرکت کرتی ہے۔
اب مقصود کی طرف توجہ کیجئے کہ شیشہ کے اندر کی ہوا ایرپ سے

خالی کی جائے اور اوس پر ہاتھ رکھا جائے تو اس کے بہرنے کے واسطے مسامات میں بہری ہوئی ہو اور اگر حرکت کرے گی پھر وہ ہوا جو اسکے متصل ہے اور سلسلہ اس حرکت کا اور سوت تک جاری رہے گا کہ شیشہ کی ہوا خارجی ہوا کے ہم قوام ہو جائے اسکی مثال بعضینہ ایسی ہے جیسے کنوین کا پانی خالی کر لیا جائے تو سوت جاری ہو جاتی ہیں اور جب تک پانی حد حد معین تک نہ پہنچے جاری رہتے ہیں یعنی کسی قسم کا وادّاون سوتوں کا کنوین کے خلاء نہیں پڑتا۔

الغرض اگر شیشہ خالی شدہ پر دیا ہو اسکا تسلیم کیا جائے تو اسی ہوا پر ہے جو خلا سے متصل ہے یعنی اوس ہوا پر جو مسامات میں ہے اور جو ہوا کہ مسامات سے خارج ہو نفس پوست پر ہے اوس پر کوئی اثر حرکت کا بھی نہیں پڑ سکتا اسلئے کہ نفس پوست اندر اور باہر کی ہوا کے بیچ میں حائل ہے جس سے اندرونی اور بیرونی ہوا کا تعلق منقطع ہے اور اگر ماسمی ہوا کے اتصال کی وجہ سے حرکت ہو بھی تو باز وہی طرف ہوگی جس سے ہاتھ بیرونی پڑ نہیں سکتا۔

شاید یہاں یہ کہا جائے گا کہ کوئی سطح ایسا نہیں جس میں مسامات نہ ہوں تو اوس کا۔

جواب یہ ہے اسکا مطلب یہ ہوا کہ حجم بالکل خلا ہے جس میں ہوا بہری ہوئی ہے اگر ایسا بھی ہو تو اوس میں مسامات کیوں کہے جائیں وہاں تو سوراخوں کے سوائے بے سوراخ کوئی جائے پائی نہیں جاتی جس سے لانعم یا کہ کل ایک سوراخ ہے حالانکہ یہ خلاف مشاہدہ ہے

الحاصل ہوائے خارجی کی حرکت کا اثر صرف مسامات کے اندرونی چوکا

ہوگا اور جو خلائے شیشہ اور ہوائے خارجی میں حائل ہے اس پر اثر ہو سکی کوئی وجہ نہیں۔
 اس سے ظاہر ہے کہ حرکت ہوا کی وجہ سے بھی ہاتھ کو ایذا نہیں ہو سکتی مگر
 ہوا کے دباؤ پر ہاتھ کی ایندکام شاید پیش کیا گیا ہے اس طرح ہوا کے اوپر کی جانب دباؤ
 اور زور پر ہم بھی کئی مشاہدہ پیش کرتے ہیں۔

(۱) ہوا جب زمین کے اندر متغیر ہوتی ہے تو وہ اس شدت سے زمین کو لکڑی
 پہاڑ و نگو پہاڑی ہے کہ وہ ان غار پر جاتے ہیں اور دور دور تک زلزلہ ہوتا ہے اس
 مقام پر آدمی کی کیا حقیقت اگر باقی ہو تو اس کے صدر سے پاش پاش ہو جائے اس
 صاف ظاہر ہے کہ ہوا اوپر کی طرف زور کرتی اور داتی ہے۔

(۲) غبارہ کو ہوا اوپر اڑاتی ہے اور اس قدر زور دیتی ہے کہ کئی آدمی ہوا سے
 تھام نہیں سکتے۔

(۳) آگ کے شعلہ کو ہوا اوپر کھینچتی ہے اسی وجہ سے کتنا ہی آد کو نیچے کیجے
 اس کا رخ اوپر کی طرف ہو جاتا ہے۔

ایک تجربہ ہوا کے دباؤ پر یہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ جب ہم کسی بلند پر
 جاتے ہیں تو چکر اور لڑکھڑاہٹ پاتے ہیں و جہاں سکی یہ ہے کہ ہوا زمین کے قریب کی
 بہااری ہے اور ہر طرف سے داتی اور تھامت ہے مگر عادت کی وجہ سے ہمیں معلوم نہیں
 اور بلند پر اس کا ثقل اور دباؤ کم ہو جاتا ہے اس لئے وہ ہمارا وزن تھام نہیں سکتی اور
 چکر اور لڑکھڑاہٹ پیدا ہوتی ہے۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ صرف دوران اور لڑکھڑاہٹ کا ہے
 اور اس سے ہوا کا دباؤ ثابت کیا جاتا ہے جو محسوس نہیں۔

اس دلیل سے ظاہر ہے کہ انسان اور حیوانات کا چلنا پہرنا ہوا کی مدد سے ہے کہ اسکے ہر طرف دابے سے جکڑے ہوئے ہیں۔

یہاں یہ امر قابل توجہ ہے کہ آدمی پریسکٹرون من ہوا کا وزن ہونیکے سبب آسانی سے چلتا ہے اور اسکے کم ہونے سے چلنا دشوار ہوگا۔

جہاں اور تجربہ اور مشاہدے کئے جاتے ہیں ایک مشاہدہ یہ بھی کر لیا جاتا کہ کسی قوت والے آدمی پر صرف آٹھ دس من کا قالب پہنا دیا جاتا تو معلوم ہو جاتا کہ صرف اتنا وزن اٹھانے کے چلنے میں کس قدر مدد ملتی ہے اسی پریسکٹرون من کا قیاس بھی ہو سکتا تھا اگرچہ یہ مشاہدہ ہے کہ آٹھ دس من کا قالب اٹھانے پر نا دشوار ہے نہ وہ مشاہدہ کہ سیکٹرون من ہوا کا وزن آدمی اٹھانے پر تباہ ہے مگر ان دونوں دعویٰ کو اہل انصاف و دانش سمجھ سکتے ہیں کہ صحیح کونسا ہوگا۔

اگر کوئی مسلمان اپنے دین کے مقتدا کی اس قسم کی بات مان لے تو نئی روشنی قہقہے اڑاتے ہیں اور خود اس قسم کی باتیں بے تکلف مان لیتے ہیں ہمیں ان سے اور کوئی شکایت نہیں صرف اسی قدر ہم چاہتے ہیں کہ جیسے آپ اپنے مقتداؤں کی بات من عقیدت سے بغیر دلیل کے مان لیتے ہیں اور عقل و خلاف عقل کو نہیں دیکھتے اسی طرح مسلمانوں کو بھی اسباب میں مغذور کہیں بلکہ دراصل ہم لوگ اسکے زیادہ سترہ تخی ہیں اسلئے کہ آپ نے جو انگریزوں کی پیروی کی ہے وہیں صرف عقل ہی کی جہت ہے بخلاف ہم لوگوں کے کہ ہمارے دین کا مدار ایمان پر ہے یعنی جس قسم کی بات ہمارے نبی صلی اللہ علیہ وسلم بتلا دیں خواہ وہ عقل میں آوے یا نہ آوے ان سب کو مان لینا ہمیں ضرور ہے ورنہ بے دین کہلا دیں۔

اہل دانش پر پوشیدہ نہیں کہ اس سے بڑھ کر خلافت عقل کو ماننا کیا ہوگا کہ
 جسے کھٹکے تصدیق کیجاتی ہے کہ تین سو چورائوے من کا وزن انسان ہر وقت اسی
 ہوئے ہے اور اسی وجہ سے وہ چلتا ہے۔ اور استبعاد یوں دور کیا جاتا ہے کہ عادت کی
 وجہ سے وزن معلوم نہیں ہوتا سبحان اللہ من ظن اسے کہتے ہیں کہ یہ خیال ممکن کیا کہ
 عادت اگر ہو تو کتنا وزن اٹھانیکی ہو سکتی ہے اصلی قوت تو اس قدر کہ چار پانچ من اٹھانا
 دشوار ہے اور عادت سینکڑوں من اٹھانیکی ہو رہی ہے۔ کیا عقل میں آسکتا ہے کہ
 ایک سیر کھانے والا کسی من کھانیکی عادت کرے یا ایک من وزن اٹھانا سیکھوں
 من اٹھانے کی عادت کرے ہر طرف یہ کہ سینکڑوں من کا اٹھنا بھی محسوس ہوتا ہے محسوس
 اور اس سے بھی ترپتی ہوئے یہ بات کہ وہ سینکڑوں من کا بوجھ چلنے میں مددیتا ہے اور
 اگر عادت کی وجہ سے دباؤ محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ بچہ بچہ اور بزرگ سینکڑوں من بوجھ کا
 محسوس ہونے سے سخت صدمہ اٹھائے بلکہ مر جائے اگر عادت کی وجہ سے آدمی کو ہوا کا
 محسوس نہیں ہوتا تو چاہئے کہ پانی کا وزن محسوس ہوا سئلے کہ او سمین رہنے کی توجہ
 نہیں حالانکہ خواص سمندر میں برابر غوطے لگاتے ہیں اور صحیح و سالم پانی کے دباؤ سے
 نکل آتے ہیں اگر وہ ہر طرف سے دابتا تو کیا اس ضغط سے کوئی نکل سکتا ہرگز نہیں
 جب پانی کا ثقل باوجودیکہ محسوس ہے نہیں دابتا تو ہوا کے ثقل احتمالی کے دبائے
 کی کون تصدیق کرے۔ آدمی کے اطراف سینکڑوں من قوت ہوا کی اگر ہو تو چاہئے کہ وہ
 کسی طرف اگر کرنا چاہے بھی تو نہ کرے اسلئے کہ جسم کی قوت ایک دو من ہوگی اور
 دفع کرنے والی قوت سینکڑوں من توجہ ہرگز نہ کرنا چاہئے گا وہ دفع کر دیگی جس سے وہ نہ
 سیکھا گیا نہ لگے بوجھا اٹھانے کی عادت ہو گئی ہے تو انسان کو ہوا کی عادت ہو گیا ہوگا

بھی یہ عادت ہو گئی کہ کیسی سی ہی ضعیف قوت اسکے مقابل ہو اسی پر غالب ہو جائے اور اپنی قوت کو اس سے اٹھائے شاید اسکا یہ جواب ہو گا کہ جیسے ایک طرف کی قوت اسکو سنبھالنا چاہتی ہے دوسرے طرف کی قوت اسکو سبھاڑتی ہے مثلاً مشرق کی طرف اگر چوک جاوے تو مشرقی قوت ہو کا دباؤ دیکھا اور غربی قوت کا دباؤ دیکھا اور جب یہ دونوں قوتیں معارض ہویں تو مدار اسی قوت پر رہا جو ذاتی ہے اگرچہ اس جواب سے یہاں بات بن جائیگی مگر اصل دلیل کے وہ مخالف ہے اسلئے کہ جب مدار سنبھالنے کا ذاتی قوت جسم پر ہوا تو بلندی پر لڑکھڑاہٹ اور دوران ہونیکے کوئی وجہ نہیں کیونکہ اوپر سوا کی قوت کم ہوتی ہے لڑکھڑاہٹ تو جب ہو کہ نیچے کی قوتی ہو اور ان کو تھام سکے اور ابھی معلوم ہوا کہ نیچے کی قوت ابھی نہیں تھامی تو خاص اسوجہ سے بلندی پر لڑکھڑاہٹ نہ ہو گی کوئی دوسری وجہ ہو گی اور وہ یہ ہے کہ قوت واہمہ جسکو خلاق کہتے ہیں اس وقت اپنا تصرف کرتی ہے اور تصور گرائے کا جتنا ہے پہر اس کے آثار نمایاں ہوتے ہیں جنہیں سے دوران اور لڑکھڑاہٹ ہے۔ یہی قوت ہے جسکے تصرف سے تہا آدمی ویرانون وغیرہ میں اکثر ہلاک ہو جاتے ہیں اسی قوت کی وجہ سے آدمی پتلی دیوار پر نہیں چل سکتا حالانکہ اتنی ہی جائے پر آدمی زمین پر چل سکتا ہے اگر لڑکھڑاہٹ دیوار پر بلندی کی وجہ سے ہے تو کسی قلعہ کے بالا حصہ پر تجربہ کر لیجئے کہ اس کے سقف پر حرکت نہیں ہوتی اور اسی کی بازو کی دیوار پر بلکا اسلئے نیچے کی دیوار پر چلنا نہیں ہو سکتا۔

اسکو بھی جانئے جبکہ کسی پست زمین ہی کو دو طرف سے عمیق کہو دوئے اربعہ میں پھل دیوار باقی رکھتے پہر اس پھل کر دیکھئے کہ وہی کیفیت لڑکھڑاہٹ وغیرہ

جو بلندی پر ہوتی ہیں وہاں بھی ہوتی ہیں یا نہیں۔

ایک مشاہدہ ہوا کہ دباؤ کا یہ پیش کیا جاتا ہے کہ ایک مرتبان لیا جاوے ایسا کہ دونوں طرف جسکے کھلے ہون اور ایک طرف جہلی لگا دیں اور دوسری طرف سے ہوا بذریعہ ایرپمپ کے خالی کریں تو جہلی اندر کی جانب دیگی اس طرح اگر جہلی کے ہاتھ رکھیں تو اس کا نکالنا مشکل ہوگا اسکا سبب یہ ہے کہ اندر کی ہوا خالی ہونے کی وجہ سے اوپر کی ہوا کا دباؤ پڑتا ہے۔

اس دلیل میں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ سے صرف یہی معلوم ہوا کہ جہلی اندر کی جانب دیتی ہے ہوا کا دباؤ کسی طرح محسوس نہیں صرف اسکا احتمال ہی احتمال ہے۔ ممکن ہے کہ ایرپمپ کی کشش سے وہ کہنتی ہو۔

اگرچہ یہ دونوں احتمال ہیں مگر دونوں میں فرق ہے اسلئے کہ احتمال ثانی کا منشا موجود ہے کہ ایرپمپ سے ہوا برابر کہنتی ہے بخلاف احتمال اول کے کہ اسکا کوئی منشا نہیں بلکہ بدلائل عقلیہ و مشاہدات ابھی ثابت کیا گیا کہ ہوا بالذات اوپر کی جانب مائل ہے اور اسکا دباؤ ممکن نہیں تو اب وہ دوسرا احتمال قطعی ہو گیا اور قطع نظر ملامت مذکورہ کے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ جب ہم ہوا کو کسی طریقہ سے کہنتے ہیں تو قابل حرکت چیز میں اک کشش کی طرف حرکت کرتی ہیں اس سے معلوم ہوا کہ ایرپمپ کی کشش کی وجہ سے جہلی اس طرف حرکت کرتی ہے اس میں ہوا کے بالائی کو کوئی دخل نہیں۔

سوال کے اسکے ایک اور مشاہدہ اس پر دلیل ہے کہ دونوں ہوائوں کی اونگھیاں باہم داخل کیجئے اور ایسے طور پر ملائے کہ سولے انگوٹھوں کے پاس کے

فرجہ کے کہین فرجہ نہ ہے جیسا کہ سردی کے وقت اسی تدبیر سے ہاتھوں کو رکھ کر ٹیلیو کو گرم کرنے کیلئے پہنکتے ہیں۔ پہر ہوا کو مٹھ کینچے صاف معلوم ہوگا کہ ہتیلیو کا پوت کینچ رہا ہے یہاں تک کہ اگر زور کی کشش ہو تو تکلیف ہونے لگے گی۔ اس سے ظاہر ہے کہ وکشش کا اثر ہے اسلئے کہ ہتیلیو پر محسوس ہوتا ہے اگر بالائی ہوا کا دباؤ ہوتا تو ہاتھوں کی پیٹھ پر ہوتا اب اگر اس مشاہدہ کا انکار کیا جائے تو اہل انصاف سمجھ سکتے ہیں جس طرح خیالات تراشیدہ کے مقابلہ میں عقل بیکار کر دیتی ہے ایسا ہی مشاہدہ بھی ازکار رفتہ ہے۔

الحاصل جس طرح ہتیلیو کا پوت کشش و م سے کہنچتا ہے اسی طرح اریپ سے جہلی اور ہاتھ کہنچتا ہے ہوا کے بالائی گواؤں میں کچھ دخل نہیں۔ غرض اونیے مائل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اس مشاہدہ سے ہوا کے دباؤ کو کوئی تعلق نہیں۔ اس سے اس مشاہدہ کا بھی جواب ہو گیا جو بیان کیا جاتا ہے کہ دو محجوف ظرف جو خاص قسم کے ہوتے ہیں جب اوں کو ملا کر اریپ سے ہوا اونیے میں کی خالی کر لیتے ہیں تو اوں کا علیحدہ کرنا دشوار ہو جاتا ہے اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اونیے پر شدت سے ہے۔ جس طرح جہلی کے دہنے سے مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا بیان کیا جاتا ہے۔

اسی قسم کے چند مشاہدے ہم بھی اس دعویٰ پر پیش کرتے ہیں کہ ہوا اریپ کی جانب کشش کرتی ہے ارباب فراست سے امید ہے کہ اوسمیں غور فرمائیں گے کیونکہ سرسری نظر سے لطف استدلال حاصل نہ ہوگا۔

(۱) زمین سے جو جہاز نکلتا ہے اگر ہوا اوسکو اوپر نہ کہنچتی تو اسکا زمین سے نکلنا اور بڑھنا دشوار تھا کیونکہ زمین کی کشش کی قوت اوسکی ذاتی قوت پر غالب آتی

اور چونکہ ہوا زمین کو محیط ہے اسلئے اسکی قوت زمین کی قوت پر غالب آتی ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا کی کشش سے جہاڑ اگر اوپر کھینچتا ہے تو چاہئے کہ ہر جہاڑ
 بہت اونچا ہو جائے تو اسکا جواب یہ ہے کہ جیسے قوت کشش ہوا میں ہر ذیلی ہی زمین میں بھی
 ہے یہ دونوں مخالف قوتیں اپنا کام کرتی ہیں اسلئے جہاڑ حد معین سے نہیں بڑھ سکتا
 اسکی مثل عینہ ایسی ہے جیسے مفتاح الارض وغیرہ میں کہا ہو کہ آفتاب زمین اس قدر
 زور سے کھینچتا ہے کہ جقدر زمین کی حرکت اسکو دلیجانا چاہتی ہے یعنی نہ آفتاب کی کشش
 غالب ہوتی ہے کہ اپنی طرف زمین کو کھینچ لے نہ زمین کی قوت مستقرہ غالب ہوتی ہے کہ
 آفتاب کی کشش سے نکل جائے۔

(۲) تہر اوپر پھیکا جاتا ہے ہوا اسکو اوپر لیجاتی ہے ورنہ ممکن نہ تھا کہ
 زمین کی قوت کششی پر تہر کی قوت غالب آتی اگر کہا جائے کہ جب ہوا کی کشش سے
 تہر اوپر جاتا ہے تو چاہئے کہ بغیر پھیکنے کے سبھی تہر اوپر اڑیں۔
 جواب اس کا یہ ہے کہ تھوڑی تحریک پہلے درکار ہے جیسے زرندار
 گاریوں کو جانور پہلے کھینچ نہیں سکتے اور جب حرکت دیکر اسکو اپنی جگہ سے ہٹا دیتے
 ہیں تو وہ خود کھینچ کر لے چلتے ہیں۔

(۳) فوارہ اوپر اڑتا ہے اگر ہوا اسکو نہ کھینچتی تو زمین اس کو کہی اور لے
 نہ دیتی۔ اگر کہا جائے کہ فوارہ کا اوپر اڑنا سبب ہوا کے دباؤ کے ہے کہ منع کے
 سطح آب کو ہوا دیتی ہے اس وجہ سے فوارہ کی طرف پانی جگہ پا کر نکلتا ہے۔

جواب منع میں پانی بہر کر اوپر سے پاٹے جگہ جب بھی فوارہ عین
 تک اڑیگا حالانکہ عود ہوا کا منع کے سطح آب پر اس قدر نہیں ہے کہ پانی کو دبا

اس سے ثابت ہے کہ سوائے ہوائی کشش کے فوارہ کو اوپر اوڑنا ہوائی کوئی چیز اسلئے کہ بحسب اصول جدیدہ پانی کے ثقل کو اس حرکت میں کوئی دخل نہیں اسی وجہ سے ہوائ کے دباؤ کی ضرورت بیان کیجاتی ہے۔

(۴) پزندے صرف ہوائی کشش سے اوپر اوڑتے ہیں درز زمین اون کو کہی نہ جانے دیتی۔

(۵) پتنگ کا اوپر اوڑنا اور بخار و دخان کا صعود کو نہ ہوا کے اوپر جڑ کرنے پر دلیل ہے۔

(۶) ہسکی ہوئی چیز کے پانی کو ہوا اوڑنا لجاتی ہے۔

(۷) آدمی کا سیدھا چلنا ہوائی کشش سے ہے کہ ہر طرف سے کھینچ کر سیدھا کرتی ہے اسی وجہ سے بلندی پر آدمی لڑکھڑاتا ہے کیونکہ جس تر اوپر جا دین ہوا کا زور کشش کم ہوگا اسلئے کہ وہاں ہوا کا عمود کامل کرہ کا نہ ہوگا جیسے نیچے ہوتا ہے۔

ایک تجربہ بھی پیش کیا جاتا ہے کہ ہوا کا ثقل بذریعہ یار و میٹر اس طرح دریافت کیا جاتا ہے کہ ایک کانچ کی نلی تین فٹ کی لمبائی کے جس کا قطر ربع انچ ہو اور ایک طرف کھلا اور دوسرا بند ہو اور ہمیں پارہ بذریعہ حرارت بہر دیا جائے ایسے طور پر کہ اوس میں ہوا داخل نہ ہونے پائے جب وہ نلی بہر جائے اور سوقت اس کے نیچے اگھوٹا کر ایسے طرف میں اوس کو اٹا دین کہ اول سے اوس میں کچھ پارہ موجود ہو وہ پارہ نلی میں نقطہ تیس انچ کا ستون بنائے گا اور باقی پارہ ظرف میں اتر جائے گا اس سے ظاہر ہے کہ ہوا کا ثقل تیس انچ تک پارہ کو قائم رکھتا ہے اور چونکہ پانی ساڑھ ہے سرہ حصے وزن میں پارہ سے کم ہے اسلئے پانی کا ستون

پورا قائم رہیگا بلکہ اگر نئی پینتالیس انچ کا طول رکھتی ہو تو بھی پانی ویسا ہی قائم رہیگا
 یہاں بھی وہی بات ہے کہ مشاہدہ ہوا کے دباؤ کا نہیں بلکہ صرف پارہ
 اور پانی کے عمود کا ہی اور خیال کیا جاتا ہے کہ نلی سے اوس پارہ اور پانی کا نہ اترنا
 اوس ہوا کے دباؤ سے ہے جو ہوائی سے باہر طرف پارہ اور پانی کے اوپر ہے
 اب یہ دیکھنا چاہئے کہ کس چیز نے ہمیں اس بات کے ماننے پر مجبور
 کیا کہ بیرونی ہوا کا تصرف اندرونی عمود پر ہے عقل البتہ اس بات پر مجبور کرتی ہے کہ
 پانی اور پارہ کا طرف میں اترنا ضرورتاً لیکن عمود کے قائم رہنے کا کوئی سبب
 معلوم کرنا چاہئے۔

پھر یہ سبب یہ ہے ہوا کا دباؤ جو معین کیا جا رہا ہے نہ وہ محسوس ہے نہ
 معقول بلکہ عقل کو یہ دہوکا دیا جا رہا ہے کہ سوائے ہوائی میرونی کے کوئی چیز وہاں نہیں
 ہے جو اوس عمود کو قائم رکھ سکے حالانکہ پارہ اور پانی جو طرف میں ہیں اوس عمود کو
 رکھتے ہیں اور انہیں کار کو کنا محسوس ہے اسلئے کہ اگر طرف کو پارہ اور پانی سے خالی
 کر دیجئے تو وہ عمود قائم نہیں رہیگا اگر ہوا کا رو کنا محسوس ہوتا تو طرف کو خالی کرنے کے بعد بھی
 عمود قائم رہتا کیونکہ اس وقت بھی ہوا موجود رہتی ہے معلوم نہیں کہ اہل حکمت جدید
 کی عقل نے یہ کیونکر گوارا کیا کہ محسوس کو چھوڑ کر جو محسوس چیز کو اوس عمود کا سبب قرار دیا۔
 شاید اوس کو یہ دہوکا دیا گیا ہے کہ پارہ کسی قدر نلی سے اتر جاتا ہے
 جس سے عمود اس کا پانی کے عمود سے چھوٹا بنتا ہے اگر رد کرنے والے وہی دونوں
 ہوتے جو طرف میں ہیں تو عمود دونوں کے برابر ہوتے اور غالباً اسی ابلہ ذہن کے
 دام میں وہ آگئی مگر یہ اسلئے کہاں سادگی پر دلیل ہے کیونکہ آخر خصوصیات پارہ او

پانی کے محسوس و مقبول ہیں پارہ کا کسی قدر اتر جانا اور اسکے خصوصیات جسمانیہ سے متعلق ہو سکتا تھا۔

رسالہ طبعیات میں جو حکمت جدیدہ پیش لکھا ہے کہ جملہ سمندرون کا پانی اس وجہ سے کہارا ہے کہ زمین کا کہار زندگیوں کے ذریعہ سے بہکر سمندرون میں بڑھتا ہے۔

سمندرون کو اور اسکے پانی کی تلخی کو اور زمین سے جو کہار میٹھی زندگی ذریعہ سے جاتا ہے اور اسکے مقدار کو سوچیں تو معلوم ہو کہ کس قسم کی عقل اس قسم کی بات کو تسلیم کر سکتی ہے۔

خیر اس سے یہاں کوئی بحث نہیں ہمیں صرف یہ بات اس مقام میں معلوم کرنا منظور ہے کہ کہار کے بہنے کا مشاہدہ جب یہ کہنا آسان کر دیا کہ سمندر و کا پانی اوس کی وجہ سے کہارا ہے تو کیا پارہ کی خصوصیات کا مشاہدہ آنا بھی نہیں کر سکتا کہ چھوٹے سے عمود کو نہایت کونے میں مدد سے ظاہر ہے کہ پارہ وزن کو اس قدر اٹھا نہیں سکتا جس قدر پانی اٹھاتا ہے اسی وجہ سے جب وزن اس پر پڑتا ہے تو ریزہ ریزہ ہو کر متفرق ہو جاتا ہے بخلاف پانی کے کہ کتنا ہی وزن اس پر پڑے وہ اپنے اتصال کو نہیں چھوڑتا۔ اس وقت میں جب پارہ تلی کا جس کا وزن ساڑھے تیرہ حصے پانی سے زیادہ ہے ظرف کے پارہ کو دبا ہے تو وہ ضرور کسی قدر متفرق ہو گا جبکی وجہ سے تلی کا پارہ کسی قدر اتر آئے گا بخلاف پانی کے کہ اس کا وزن ہی کم ہے اور وہ وزن بھی زیادہ تہام سکتا ہے اس لیے ظرف کا پانی تلی کے پانی کو روکتا ہے اور تلی کا پانی پورا اپنے مقام میں اڑا رہتا ہے۔

اودنے نال سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ اسی دلیل سے جو انھوں نے پیش کیا ہے ثابت ہو سکتا ہے کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں اس طور سے کہ اگر ہوا میں دباؤ ہوتا تو پارا نلی میں چیمہ بچ نہ اترتا بلکہ مثل پانی کے پورا اُرداؤ سکا بھی ہوتا اسلئے کہ ہوا کا دباؤ اوس پارے پر جو ظرف میں ہے کئی جن کا ہے اوس حساب سے جو ادر معلوم ہو اور قاعدہ ہے کہ چکدر سیال جسم پر جب دباؤ ہر طرف سے پڑتا ہے اور اوسکو صرف ایک طرف ہٹنے کی گنجائش ملتی ہے تو وہ اوس طرف ہٹ جاتا ہے بیان تک کہ اگر وہ طرف کہلا ہو تو اوس راہ سے وہ باہر نکل پڑتا ہے جیسے پچکار سی میں شاہد ہے اب سوچئے کہ اگر ظرف مذکور کے پارہ پر ہوا کا دباؤ کئی جن کا ہو تا تو وہ پارا جو نلی میں بہر ہوا ہے مقام کو کیونکر چھوڑتا اور چیمہ بچ کی جگہ کیونکر خالی ہو سکتی۔

اگر ایک ظرف میں پارا ڈالا جائے اور اوسکے بیچ میں خالی نلی تین فٹ کی اوسی قسم کی جس کا حال بیان کیا گیا ہے کھڑے کیجائے اس طور سے کہ کہلا ہوا طرف اوسکا پارے میں ہو اور بند ہوا میں۔ اور دو چار میٹر کی کوئی چیز ایسی بنائیں کہ اوس ظرف میں وہ اتر جائے اور ایسی چسپان رہے کہ پارے کو کہیں سے نکلنے کی جگہ نہ رہے پہر اوس وزندار چیز کو اوس ظرف میں اتار دیں۔ تو وہ پارا جو ظرف میں ہے بسبب اوس وزندار چیز کے دباؤ کے اوس نلی میں چڑھ جائے گا اور پوری نلی کو بہر دیکھا جیسے پچکار سی میں ہوا کرتا ہے۔ اب دیکھئے کہ جب خالی نلی دو چار میٹر کے دباؤ سے بیرونی پارہ سے خود بخود بہر جاتی ہو تو بہر نلی ہو نلی باوجود کئی جن کے دباؤ کے چیمہ بچ خالی ہو جانا کیونکر ممکن ہو سکتا ہے اس سے صاف ظاہر ہے کہ دباؤ کا دباؤ نہیں ہے۔ ایک تجربہ میں یہ نقل پیش کی جاتی ہے کہ ایک عبا راکھی ہزار فٹ بلند

اڑایا گیا وہاں نہایت سردی محسوس ہوئے اور بیارومیٹر ۱۲ ۱/۲ انچ پر اتر گیا وجہ اسکی یہ بیان کی جاتی ہے کہ دہان ہوا کا نقل کم تھا۔

یہاں بھی وہی بات ہے کہ خوش ثابت کیا جا رہا ہے اس میں مشاہدہ کو کوئی دخل نہیں اگر مشاہدہ ہے تو پارے کا سکرٹ جانا اور متکاثف ہوتا ہے نہ ہوا کی خفت اور کمی وزن ممکن ہے کہ اس کے سکرٹ نے کی کوئی اور وجہ ہوگی یہ کہان سے معلوم ہوا کہ بار کا اتر جانا ہوا کی کمی دباؤ کی وجہ سے تھا جائز ہے کہ سردی کی وجہ سے متکاثف ہو گیا ہو موسم سرما میں مشاہدہ ہے کہ حسب شدت سردی تھرمیٹر کا پارہ اترتے جاتا ہے اور جیسے جیسے حرارت بڑھتی ہے متغزل ہو کر چڑھتا جاتا ہے اگر عین سردی کہوت کسی طور سے حرارت اوسکو پہنچائی جائے تو وہ اسی حرارت کے مقدار پر پہنچ جاتا حالانکہ کچھ دباؤ میں اس وقت کچھ فرق نہیں ہوا اس سے ظاہر ہے کہ پارہ کی کمی خبارہ میں برووت کی وجہ سے ہوئی۔

رستالہ طبعیات میں لکھا ہے کہ گرمی کے موسم میں لنگن گھڑگا گرم ہو کر آہستہ آہستہ جنبش کرتا ہے اس لئے رفتار گہڑے کی کم ہو جاتی ہے برخلات اوسکی وہی لنگن موسم سرما میں سکرٹ گریز حرکت کرنے لگتا ہے اور رفتار گہڑی کی تیز ہو جاتی ہے۔ جب پتیل اور لوہے کا سردی میں سکرٹا نا حکمت جدیدہ میں ثابت ہے تو ظاہر ہے کہ شدت سردی کی وجہ سے اوس بلندی پر پارہ سکرٹ گیا تھا اوس میں ہول کے دباؤ کو کیا دخل۔

اب ہم بھی ایک مشاہدہ اس قسم کا پیش کرتے ہیں جس سے ثابت ہے کہ ہوا میں کچھ رباؤ نہیں بلکہ ذاتی حرکت اوسکی اوپر کی جانب ہے وہ یہ ہے

کہ ہر وقت زمین کے اجزا متخلخل ہو کر سطح زمین سے علیحدہ رہتے ہیں یعنی غبار ہمیشہ ہوا
 رہتا ہے اور اوسکی دلیل یہ ہے کہ طلوع اور غروب کے وقت وہ آفتاب میں اور
 سم میں حائل ہوتا ہے اسلئے اوسکی روشنی اور حرارت ہم تک نہیں پہنچ سکتی اگر ہوا
 میں کچھ بھی دباؤ ہوتا تو اس نرم اجزائے ارضیہ یعنی غبار کو داب کر سطح زمین کے برابر
 کر دیتی اور کہیں اوس کو اُٹھنے نہ دیتی۔ اور چونکہ محسوس ہے کہ ہر صبح و شام غبار رہتا
 خواہ ہوا بلیا نہ چلے تو معلوم ہوا کہ نفس ہوا اپنی حرکت ذاتی سے زمین کے اجزا کو اُپر
 لیجاتی ہے کیونکہ زمین کے اجزا کا اپنی حرکت ذاتی سے اُپر جانا ممکن نہیں اس سے
 ثابت ہوا کہ ہوا میں کچھ دباؤ نہیں بلکہ اُپر کی جانب کو اوسکی حرکت ذاتی ہے۔
مثلاً دلائل مذکورہ کے اور بھی دلائل بیان کئے جاتے ہیں جن کا بیان
 چند ان مفید نہیں اسلئے کہ بعد سمجھنے ان جوابات کے غالباً ہر شخص اُن کے تامل سے
 اُن کا جواب دے سکتا ہے۔ چہنچہن اس مسئلہ میں اس قدر بحث کرنے کی ضرورت
 اس وجہ سے ہوئی کہ یہ مسئلہ گویا پیش خیمہ اور تہید ہے آسمانوں کے ابطال کیلئے
 اس لئے کہ ہوا کا دباؤ ثابت کرنے سے زمین کی کشش ثابت کرنا مقصود ہے
 پھر اوس کے بعد یہ دعویٰ ہو گا کہ جس طرح زمین میں کشش مقناطیسی ہے کچھ کشش
 آفتاب اور جمع کو اکب میں بھی ہے اور جب کشش ثابت ہو جائے تو ضرورت
 آسمانوں کی نہ رہی اسلئے کہ جس ضرورت سے آسمان ثابت کئے جاتے ہیں وہ ضرورت
 بعد ثبوت کشش کے باقی نہیں رہتی۔

اہل حکمت جدیدہ کی دانست میں یہ بات ممکن ہے کہ حکماء یونان کو
 آسمانوں کے قائل ہونے پر اس ضرورت نے مجبور کیا تھا کہ اگر وہ نہ مانے جانا

تو تمام کو اکب اور عالم کا نظام مگر چائے گا کیونکہ جب اذکو کوئی چیز دکنے والی نہ ہو تو دن کا ایک طور پر ہمیشہ رہنا اور ایک آئین پر آثار مختلفہ کا صادر ہونا ہرگز قرین قیاس نہیں اسلئے انہوں نے آسمانوں کو بقدر ضرورت تو تمام کئے اس ضرورت کو رفع کرنے کی تدبیر اہل حکمت جدیدہ نے یکھ سوچی کہ اگر تمام کو اکب میں سلک کشش کا قاعہ کر دیا جائے تو جب ہی وہی نظام عالم جاری رہ سکتا ہے اس تدبیر کا خاکہ جانے میں اذکو بڑی بڑی دقتیں لاحق ہوئیں اور کیونکہ نہ ہون جو معاملہ فرضی بنایا جاتا ہے اس میں اس قسم کی دقتیں لاحق ہوتی ہیں۔

کوئی دلیل ایسی نہیں ہوتی جس سے مدعا ثابت ہو ایک ایک تخمینہ اور اٹکل جب خیال میں آتی ہے تو وہ خوشی ہوتی جو مدعا کہ ثابت ہونے میں چاہیے اور اس خوشی میں چونکہ لگا و طبیعت کا ثبوت مدعا کی طرف ہوتا ہے کوئی اعتراض قابل توجہ نہیں سمجھا جاتا۔

ایک صاحب میرے دوست اپنے مکان کی تعمیر کرتے تھے اس کام میں انہیں اس قدر توجہ تھی کسی طرف متوجہ نہیں ہو سکتے یہاں تک کہ اجاب دوستانہ شکایتیں کرنے کہ آپ مکان میں کچھ ایسے فنا ہیں گویا خود اپنے مکان ہو گئے ہیں ایک روز کہیں مجمع اجاب کا تھا اور وہ صاحب بھی تشریف لائے دن کے دیکھتے ہی اجاب کو مکان کا تصور آگیا اور فقرہ مذکورہ کی توجہات شروع ہوئیں کسی نے اذکی کو پرسی کو چہیت کہا کسی نے ہاسٹیا رن کو کہم اور پرسی کو دیوار علیٰ ہذا قیاس گہر کے یوازم ایک ایک اذکو اعضا میں ثابت کئے جاتے تھے ہر شخص اس نظرمین تھا کہ ہر عضو اذکا اس خانہ فرضی کا ایک جزو اذکا

ثابت کر دے۔ پہر جب کوئی شخص کوئی خبر و ثابت کرتا اور اسکی مناسبت اور
مشابہت باہمی کو بطور دلیل پیش کرتا تو اس قدر اسکو خوشی ہوتی کہ گویا حالت
بیخودمی طاری ہے اور ہر طرف سے خبر ہائے تحسین بلند ہوتے۔ غرض اسوقت وہ دلا
کچھ ایسے قوی اور لطف انگیز معلوم ہوتے تھے کہ بس کا بیان نہیں یہ حالت اکثر
اؤکیا ہرگز کرتی ہے اس سے ظاہر ہے کہ فرضی امور کے ثابت کرنے میں ادنیٰ
مناسبت اور مشابہت ایک وقعت سے دیکھی جاتی ہے مگر اس کے لئے ہم خیال
ہونا بھی شرط ہے پہر اگر تعصب ہم مشربی دور کر کے وہی دلائل دیکھے جائیں تو واقعی
حقیقت اؤکیا کہل جاتی ہے۔ اور نصف مزاج اپنے دل میں انصاف کر لیتا ہے کہ کوئی
دلیل حضم کے مقابلہ میں پیش کرنے کے قابل نہیں۔

یہ سمجھ خیال اہل حکمت جدیدہ کا یونانیوں کی نسبت بے موقع ہے اسلئے
کہ ادن کو صرف یہی ضرورت پیش نہیں آئی تاکہ تار و کو ایک ٹکڑے لگا دیں بلکہ
بڑی ضرورت یہ تھی کہ کتب سماوی میں آسمانوں کا ذکر تھا چنانچہ تفسیر حقانی میں ان
کتاؤں کی آیات منقول ہیں انبیاء اپنی تعلیم میں ادن کو برابر بیان کرتے تھے اور بعض
قدیم حکماء و بریت یافتہ انبیاء تھے چنانچہ تاریخ حکماء یونان میں لکھا ہے۔ اور نیز آسمانوں کا
علم منجملہ فطریات ہے کوئی دین اور ملک ایسا نہیں کہ جس کے لوگ آسمانوں کو نہ جانتے ہوں
اسی وجہ سے ہر زبان میں آسمان کا نام موجود ہے غرض ان اسباب کی وجہ سے
قدیم حکماء کو آسمان کے قائل ہونے کی ضرورت ہوئی اور اس فکر میں ہوئے کہ آسمان
وجود اور تعداد بھی حسب کتب سماویہ ثابت رہے اور نامی آثار بھی ثابت ہو جائیں
اسلئے انھوں نے نوں آسمان کی ثابت کئے اور مختلف آثار کے اثبات کے لئے

افلاک بجز یہ اور تعداد پر وغیرہ قرار دے جن سے اختلافات موسمی اور فزوقرب بعد تقدیم و تاخیر
حرکات وغیرہ متعلق ہیں اور ادون آثار کو جانے کے لئے بڑی بڑی محنتیں اٹھا کر رصدین
وغیرہ بنا کر ایک مدت میں اس نظام کو قائم کیا اور علم نجوم وغیرہ کے نتائج حاصل
کئے اور حکمت اشراقین کو جو پیشتر سے موجود تھی بے فروغ کر دیا بعض اہل یورپ کو وہ
تارک خیالیاں حکمت قدیمہ کی پسند آئیں اور چاہا کہ ایسا طریقہ اختیار کیا جائے کہ لوگ
بھی اوس کارخانہ اعجاز آئین کی حقیقت کو جس میں بڑے بڑے عقلائے دقیقہ شناس
حیران میں سمجھ لیں چنانچہ ایک نقشہ نظام شمسی فرض کر کے بطور کہلونے کے لڑکوں کی
تعلیم کے لئے تیار کر دیا اور ایسی کلیں اوس میں لگائیں کہ ایک بار کو نبی دیتے ہی
کل کرے حرکت کرنے لگیں ایک کرہ کا نام آفتاب رکھا جو آہستہ آہستہ ایک مدار پر
حرکت کر رہا ہے اور دوسریں کرہ ساو اسکے گرد چکر لگا رہے ہیں کسی کا نام
زمین ہے کسی کا نام عطارد زہرہ وغیرہ یہ نقشہ لڑکوں کے حق میں نہیں بلکہ عقلمندوں کے
ایک عمدہ تماشہ قابل دید ہے کہ ایک فرضی عالم کبیر چوٹے سے مکان میں
نمودار ہو جاتا ہے۔ اس تماشہ کی خوبی صنعت میں کوئی کلام نہیں مگر اوس کے
ساتھ ہی ہم یہ بھی کہیں گے کہ نفس صنعت میں بھی ایک بڑی کسر رہ گئی چاہئے
تھا کہ دن کردن میں باہمی کشش بھی رکھ دیا جاتی تاکہ نمونہ پورا قائم ہوتا اور دست
بھی اختراعی ہی سمجھا جاتا مگر یہ نسبت اسکے اوس میں کسی قدر نظام خیالی سے
مناسبت زیادہ ہوتی اور یہ ممکن بھی تھا اس لئے کہ مقناطیس اور لوہا جن میں
تاثیر و تاثر کشش ہے بہ کثرت مل سکتا ہے۔

الحاصل اس نظام اختراعی کی صنعت نہایت عمدہ ہے مگر یہ دعویٰ

جو کیا جاتا ہے کہ یہ نقشہ مطابق اوس عالم واقعی کے ہے سو وہ قابل تیسرے نہیں اس لئے کہ اس قسم کے امور میں اختلاف کا منتہا یہ ہوا کرتا ہے کہ جو آثار مشاہد ہوتے ہیں اذن کے اسباب معین کرنے میں فکر کی جاتی ہے اور چونکہ اذہان متفاوت ہیں اسلئے ہر ایک اپنی اپنی سمجھ کے مطابق اسباب بہ کرتا ہے جیسا کہ پیاریون کی تشخیص میں اطباء آثار محسوسہ کو دیکھ کر اسباب قائم کرتے ہیں اور اکثر اختلاف واقع ہوا کرتا ہے کسی سخت بیمار کو یونانی و مصری حکیموں کے جمع میں پیش کر کے دیکھ لکھے کہ تشخیص اسباب میں کتنا اختلاف ہوتا ہے اسی طرح علم ہیئت میں بھی آثار محسوسہ کے اسباب میں فکر کی گئی مثلاً یہ امر مشاہد ہوا کہ آفتاب زمین ہر وقت وضع بدلتے رہتے ہیں جس سے یقین اس امر کا ہے کہ دونوں ساکن نہیں مگر یہ معلوم نہ ہوا کہ حرکت کسکے طرف منسوب کی جائے۔ کسی نے خیال کیا کہ آفتاب حرکت کرتا ہے مگر بتحریک فلک اور زمین ساکن ہے۔ اور کسی نے خیال کیا کہ زمین متحرک ہے اور آفتاب ساکن۔

غرض دونوں صورتوں میں لیل و نہار کا وجود قریب قیاس ہے مگر یہ ضرور نہیں کہ دونوں میں سے ایک سبب واقعی ہو بلکہ جائز ہے کہ آفتاب خود متحرک ہو بغیر تحریک فلک کیونکہ وہ محض عقلی نہیں جو دائرہ میں الا اثبات و النقص جس سے قطعیت احد ہا کی ثابت ہو اسی وجہ سے یہ یقین نہیں کر سکتے کہ زمین دونوں ہی صورتوں سے ایک یقینی ہے بلکہ جائز ہے کہ واقع میں کوئی تیسری ہیئت ہو جسکو حق تعالیٰ نے حکما رکے اذہان سے مخفی رکھا ہو کیونکہ قاعدہ مسلمہ

ہے کہ عدم علم سے عدم شے لازم نہیں آتا جب دونوں مہیا تین احتمالی ٹہریں
 اور نتائج دونوں کے ایک قسم کے ہیں تو اب صرف یہی بات رہی کہ ان دونوں
 کو کسی جماعت و کادوت اور فہم و فراست میں بڑھی ہوئی ہے جو حضرات کے ان
 دونوں مہیا تون سے بخوبی واقف ہیں وہ اس امر کا فیصلہ کر سکتے ہیں کہ عجت
 بطریقہ سوسائٹیز میں بڑھی ہوئی ہے اس لئے کہ جس قدر انہوں نے مؤثر گمان
 کہیں فیساغورسین کو وہ حاصل نہیں اس لئے کہ انہوں نے اس امر کا التزام کیا ہے
 کہ حقیقت المقدور کتب آسمانی کی مخالفت اور امر فطر کے کائنات اور جس کی بے اعتناء
 نہ ہونے پائے اور باوجود اس کے اسباب کا اثبات ایسے طور پر ہو کہ عقل دقیقہ
 شناس اس کو قبول کر لے بخلاف اہل فیساغورس کے کہ انہوں نے ان امور میں
 کسی کا لحاظ نہ کیا بلکہ ایک تخمینی نقشہ ذہن میں جما کر اس کے اثبات میں جو جی چاہا
 کہہ دیا۔ نہ مخالفت کتب سماویہ کی کچھ پروا کی نہ حس و مشاہدہ کا کچھ اعتبار کیا نہ
 عقل کی کوئی بات مانی۔ اور مدد ملی تو امور جزئیہ سے جن پر دوسرے خبریت کا
 قیاس عقلاً صحیح نہیں ہو سکتا مثلاً سنگ فلاخن پر قیاس کر کے حرکت تارک الزمر
 زمین اور شمس وغیرہ کو اکب کیلئے ثابت کی حالانکہ وہ قیاس مع الفارق ہے
 جس کا حال انشاء اللہ تعالیٰ آئندہ معلوم ہو گا اور ایک ساعت میں اڑ سٹھ ہزار
 دو سو ستر میل مشرق سے مغرب کی طرف ہمارا ہوا میں جانا اور مغرب سے
 مشرق کی طرف کسی میل اسی ساعت میں ہمارا حرکت کرنا اور نوکر و پستچاس لاکھ
 میل کے فاصلہ سے آفتاب نے زمین کو اور زمین نے آفتاب کو اس زور سے
 کھینچنا کہ دونوں کا وزن کسی طرف جھکنے نہ پائے اور اس پر اس قدر سریع

حرکت ہونا اگرچہ یہ امور فی نفسہ ممکن ہیں مگر مطلق دعوہ امکان سے ثبوت و ممکن نہیں یہ بھی ممکن ہے کہ وقوع اوس ممکن کا نہ ہو۔

اگر کہا جائے کہ حکمت جدیدہ میں دورینوں سے مشابہہ کر کے اس مہیات کو مہین کیا ہے تو جواب اوس کا یہ ہے کہ اس مہیات کا مدار کشش باجوب کو اکب اور زمین پر ہے کیونکہ اگر کشش ثابت نہ ہو تو قحطی کو اکب اور زمین کو اپنے مقاموں پر رہنا مشکل ہو گا نہ کوئی کوکب اگر شمس پر چکا نہ تھا اگر در زمین وغیرہ اور مصورت میں ثبوت نظام شمسی مفروضہ کا ممکن نہ ہو گا جب اس مہیات کا مدار کششوں پر ہے اور ظاہر ہے کہ کشش کا ثابت کرنا دورینوں سے ممکن نہیں تو معلوم ہوا کہ اثبات مدعائیں دورینوں کو کوئی دخل نہیں کیونکہ دور دورینوں سے صرف یہ ہو گا کہ چھوٹی چیز جو محسوس ہے بڑی نظر آئے اور جب کشش محسوس ہی نہیں تو ظاہر ہے کہ نظام شمسی ثابت کرنے میں دورین بیکار ہیں۔

اب یہاں یہ بات معلوم کرنا چاہئے کہ اگرچہ حکما یونان کی تصدیقات سے معلوم ہوتا ہے کہ نفس افلاک حتم بالشان ہیں چنانچہ اول کا قول ہے کہ واجب الوجود سے عقل اول صادر ہوئی اور عقل اول سے فلک اول اور عقل ثانی سے فلک ثانی اسی طرح عقل تاسع سے فلک تاسع صادر ہوا اور وہ سب ازلی ہیں یعنی واجب الوجود کے ساتھ اور نہ وجود ایسا ہے کہ جیسا لازم کا وجود ملزوم کے ساتھ ہوتا ہے اور اسکی مثال ایسی ہے جیسے کسی تاریک مکان میں چراغ روشن کیجئے تو آگ کے ساتھ ہی روشنی

اور روشنی کے ساتھ ہی مکان کا روشن ہونا اور روشن ہونے کے ساتھ ہی پتھر کی چیزیں نظر آ جانا اور نظر آتے ہی اونکا اور اک ہو جانا اور اک ہوتے ہی مضر چیزوں سے خوف اور مرغوب چیزوں سے فرحت وغیرہ ہونا اور خوف وغیرہ ہوتے ہی اوسکے آثار چہرہ پر ظاہر ہو جاتا ہے۔

اگرچہ یہ امور یکے بعد دیگرے بحسب مرتبہ ہیں مگر زمانہ سب کا ایک ہے اس قول سے ثابت ہے کہ افلاک صرف قدیم ہی نہیں بلکہ سلسلہ موجودات میں گویا مبادے عالم ہیں۔

مگر اوتنے تامل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ افلاک مقصود بالذات نہیں بلکہ صرف کواکب کے اوضاع و حرکات خاص خاص طور پر ثابت کر نیکے لئے ہیں چنانچہ فلک الافلاک کا کام یہ ہے کہ تمام افلاک کو کواکب کو ایک رات دن میں گردش دیدے اور خارج المکر کا کام یہ ہے کہ سالانہ گردش دہا اور اسی سے اوج و حقیض کواکب کے فلک مثل میں پیدا ہوتے ہیں جس سے قرب و بعد کواکب کا زمین سے ہوتا ہے اور تندر اوپر اس غرض سے کہ خمسہ متحیرہ یعنی عطارد۔ زہرہ۔ مشتری۔ مریخ۔ زحل کو ایسی حرکتیں کہ کہی وہ دور ہو کہ کہی نزدیک کہی اپنے مقام پر ساکن نظر آویں اسی طرح حامل و جوزہر وغیرہ اسی قسم کے اغراض متعلقہ کواکب کو پورے کر نیلے میں جیسے جری افلاک کسی فلک میں تین کسی میں چار کسی میں پانچ فرض کئے گئے۔ اگرچہ برائے نام نو فلک کہے جاتے ہیں مگر اوتنے ٹکڑے ہیں سے زیادہ زیادہ ہیں ان ٹکڑوں کی ضرورت اس وجہ سے ہوئی کہ اگر نو فلک سالم مانے

جائیں تو کو اکب کے اوضاع و حرکات محسوس کیلئے وہ کافی نہیں ہو سکتے اس سے ظاہر ہے کہ یونانیوں نے بعد معائنہ اوضاع و حرکات کو اکب کے ایک ایک ضرورت کی وجہ سے ایک ایک ٹکڑا صرف بلحاظ کو اکب فلک میں بڑھایا۔

حکمت جدیدہ والون نے جب دیکھا کہ مقصود بالذات

کو اکب ہی ہیں تو انہوں نے یہ خیال کیا کہ افلاک مان کر ان کے ذریعہ سے اوضاع و حرکات کو اکب کو ماننا ایک طول عمل ہے ابتداً نفس کو اس ہی کی حرکت ایسی کیون نہ فرض نہ کر لیں کہ بیان مقصود کیلئے کافی ہو اس طریقہ میں اگر دقت پیش آئے گی تو اسی قدر کہ بیان مسائل فن کے پہلے آسمانوں کا انحرار کرنا پڑیگا اور اسکے بعد ان کو دیکھتا ہونے والی چیز بتلائی ضرورت ہوگی پہلے دعوے کا اثبات آسان ہے جو جی جا یا کہ میں سمجھتا ہوں کہ یہ وہاں کون جاسکتا ہے جو اسکی تحقیق کر کے رو کرے کیونکہ سولے ہفتے جو اس خمسہ کی رسائی وہاں نہیں جو یہ خبر دے۔ اب رہی بصارت سوا اسکی بات ہی کیا جس کی عمر اٹھ دیکھتے گزری اس پر الزام لگانا کون بڑی بات اسکو بھی جانے دیجئے آخر عقل سے کوئی کام لینا چاہئے یہاں بھی کام لیا جائے کہ ہر چیز کے لئے ایک اتہا ضرور ہوتی ہے سو یہ رنگ محسوس اتہا بصر ہے۔

اب اگر کسی کو انحرار ہو تو مقابلہ میں اگر اپنا دعوے ثابت کر اور کیا مجال ہے ثابت کر سکے نہ وہاں جو اس کی رسائی ہے نہ عقل کو دخل اور سنی سنائی کب اعتبار کے قابل ہوتی ہے رہا دین اور خدا اور رسول کی

پنجمین اوس سے تو پہلے ہی آزادین میں ہیں۔
 اور دوسرا امر یعنی کرد و نکو تھا مٹی والی چیز کے نسبت یہ بات بتائی
 جائے کہ بعض اجسام میں کشش ہو کر رہی ہے ایک مقناطیس ہی ہے کہ دوسرے
 کو پہنچ لیتا ہے اسی طرح آفتاب زمین کو اور زمین آفتاب کو اور ہر کرہ
 دوسرے کرہ کو کھینچتا ہے جس کی وجہ سے تمام کرات کا عالم منظم ہے لڑکے
 اور جوانان طفل منش تو مقناطیس کو دیکھتے ہی فوراً مان لین گے اور دست و پا
 ہے کہ قانون میں نظائر پر فیصلہ ہوا کرتا ہے۔ رہ گئے چند بوڑھے پرانے
 خیال بکے چنانچہ کئی نیا لے اؤن کا اعتبار ہی کیا اور خود لڑکے اؤ کو
 دیوانہ بنا لین گے اور جب اکثر ہم خیال ہو جائیں گے تو پھر اؤن دلیل نہیں غور
 کر نیوالا ہی کون جو اؤن میں خدشے کالے بلکہ اوس وقت ہر شخص ٹوٹی ہوئی
 دلیل تائید میں بنانے پر مستعد ہو جائے گا اور حجت نشوونما لڑکی اس خیال
 میں ہوگی اور یہ روشنی اؤن میں سرایت کر لگی پھر اگر کوئی قرآن و حدیث
 کی باتیں اؤ نکو سنا دے اور آسمانوں کا ذکر اؤن کے رد و رد کرے تو وہ
 خود کہیں گے کہ آسمان کیسے وہ تو لوگوں کے بنائے ہوئے ڈھکوسلے میں اب
 بچا رہے بوڑھے مثل سرسید صاحب کے اگر ہاں میں ہاں نہ ملائے تو کیا
 کرتے نہ اؤن میں مادہ جواب دینے کا تھا نہ ایسا قوی ایمان کٹر مشکین کی ابلہ
 فہمبان اؤن میں اثر نکریں بجائے سکے کہ مسلمانوں کی طرف سے کچھ جواب
 دیتے مخالفین ہی کی وکالت پر مستعد ہو گئے اؤ لگے قرآن مجید و حدیث میں
 تاویل کرنے والا نکہ کوئی حق اؤ نکو ہمارے قرآن و حدیث میں درست انداز

اور تصرف کرنے کا نہیں کیونکہ جب مخالفین کی دلیل پر او کو اتنا وثوق ہے کہ کلامِ آہیٰ اونکے نزدیک قابل اعتبار نہ رہا تو ہمارے دین سے اونکو کوئی تعلق ہی کیا۔ ہر دوسروں کے دین میں باطل راخیر خواہی حلت کرنا کس قدر ظلم ہے اور جو لوگ اونکے اس دعوے کو مانکر انہیں کی گئے لگے ہیں اونکی عقلونکو کیا کہنا چاہئے۔

ہاں سرسید صاحب نے جو علماء کی شکایت کی ہے کہ دہریہ میں حکمت قدیمہ کو انہوں نے غلط کر دیا ایک حد تک درست ہے مگر بھ خیال اداں کا کہ حکمت جدیدہ کے ہم خیال ہونا چاہئے بالکل غلط ہے۔ کیونکہ ایمان اداں اعتقادِ جائزہم کا نام ہے کہ خدا اور رسول کی خبر بلا دلیل اداں یقین کے ساتھ مابین کہ کسی دلیل سے زائل ہو سکے اور نہ کسی مصلحت سے وہ چھوڑا جاوے۔

دیکھ لیجئے کہ جب آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے معراج کی خبر دی جس کا حاصل یہ تھا کہ حضرت مکہ معظمہ سے بیت المقدس تشریف لگئے اور وہاں سے آسمانوں پر اور ساتون آسمان طے فرما کر عرش پر حق تعالیٰ سے ہم کلام اور مشرف بدیدار ہوئے اور جنت اور دوزخ اور اسکے سوا اشیاء عجائب کی سی فرما کر اسی بات برواق افروز دولت خانہ ہوئے کسی مسلمان اسکے قبول کرنے میں تاہل نہ ہوا اگر ایمان لانے میں عقل کی پابندی ضرور ہوتی تو ایسی خبریں ہی نہ دیکھائیں۔

ایمان کی بات تو یہ ہے کہ ہر ایک بات خدا کے تعالیٰ

در رسول صلے علیہ وسلم کی مان لینا چاہئے اور جو عقل میں نہ آوے تو عقل کو بوجھ کر قربان کر دینا چاہئے کیونکہ جب اس کے حکم پر جان و مال قربان کرنا مسلمانوں فرض ہے تو بیچارہ عقل کیا چیز ہے۔

اب ہم آسمانوں اور زمین اور ستاروں کے باب میں جو بات قرآن و حدیث سے ثابت ہے اپنے مسلمان بھائیوں کو خیر خواہانہ معلوم کر رہے ہیں اور دلائل بھی وہ بتلا دیتے ہیں جسکا طالب ہر مسلمان ہے اور ہونا چاہئے اس کے بعد انشاء اللہ تعالیٰ حکمت جدیدہ کو دلائل میں بحث کی جائیگی۔

فصل از بیان مقصود یہ بات معلوم کرنا ضرور ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو کس قسم کی شرافت غنایت فرمائی ہے حق تعالیٰ جس چیز کو پیدا کرنا چاہتا ہے اس کی طرف صرف خطاب کن فرماتا ہے جس سے وہ چیز وجود میں آجاتی ہے۔ کما قال اللہ تعالیٰ دنا ما قولنا شیء اذا اردناہ ان نقول کن فیکون اور آدم علیہ السلام کے پیدا کرنے کا یہ اہتمام ہوا کہ اذ کو اپنے ہاتھوں سے بنایا اور اپنی روح اذن میں پہونکی اور فرشتوں کو پہلے ہی سے حکم سنا دیا گیا کہ جب وہ عالم شہادت میں جلوہ افروز ہوں گے سب اذ کو سجدہ کریں چنانچہ ایسا ہی ہوا کہ جملہ ملائکہ نے سجدہ کیا اور سوقت کسی کا بھی مجال نہ تھا کہ دم مارے اور یہ عرض کرے کہ جو عبادت خاض حضرت کبریا کیلئے زیبا اور مقرر ہے ایک شخص حادث کیلئے کیونکر سجالائی جائے گا قال تعالیٰ واذ قال ربک للملائکۃ انی خالق بشر من طین فاذا سوتہ نفخت فیہ من روحی فتھولوا ساجدین ۵ فسمی الملائکۃ کلہم اجمعون یہ اہتمام اور تشریف

واکرام اولن کا اس وجہ سے تھا کہ خدمت خلافت کیلئے تمام عالم میں اس کا
 انتخاب ہوا تھا مگر خدا نے اس کو بوجہ کثرت عبادت و تقرب بارگاہ خاص
 یہ خیال تھا کہ ادھین میں سے کوئی منتخب ہوگا چنانچہ ادھین نے درخواست
 بھی کی مگر منظور نہ ہوئی۔ عزراہیل علیہ السلام باوجودیکہ کثرت طاعت میں شہرہ
 افاق اور علم میں مستند تھا یہاں تک کہ عالم ملکوت کا معلم ہو گیا تھا نہ صرف
 اس جرم میں کہ حضرت آدم علیہ السلام کو سجدہ نہ کیا بیٹھنے کے لئے مردود
 بارگاہ الہی ہوا اور وہ علم و فضل اور طاعت ایک بات میں کالعدم ہو گئی اور
 ایسی لعنت اور پھٹکار میں گرفتار ہوا کہ کسی قسم کی توقع آیندہ کیلئے بھی باقی نہ رہی کما
 قال اللہ تعالیٰ (فاخرج منها فانک رجیم وان علیک لعنتی الی یوم الدین) اور
 بعد ان کی اولاد کو بھی تمام عالم میں مکرم فرمایا چنانچہ ارشاد ہے (ولقد کر
 منا بنی آدم) اور آسمان و زمین میں جنسی چیزیں ہیں سب کو اول مکرم
 خلیفہ زادوں کے مسخر فرمایا کما قال تعالیٰ (وسخر لکم الشمس والقمر والنین)
 و قوله تعالیٰ (وسخر لکم فانی السموات و ما فی الارض جمیعاً منہ) اور اس خلیفہ
 رفیع الشان کے بلوس فرمان رواے کیلئے تخت گاہ زمین قرار دی گئی۔
 قال اللہ تعالیٰ (انی جاعل فی الارض خلیفہ) اور اس خلافت گاہ کے بنانی
 میں یہ اہتمام ہوا کہ سب عالم سے پہلے اس کی بنیاد ڈالی گئی اور بذات
 خاص دور و نزدیک اس کی جانب توجہ مبذول رہی اور اس میں عمدہ
 عمدہ نعمتیں اور اقسام کی آسائش کی چیزیں تیار کی گئیں اس کے بعد آسمان
 بنائے گئے پھر دوبارہ زمین کی درستی اور چین بندی کی طرف توجہ ہوئی اور

روز زمین اوس کا اہتمام پورا ہوا یعنی آسمان زمین چہ دن میں بنائے گئے
جن میں چار روز صرف زمین کی تخلیق اور درستی میں صرف ہوئے قال اللہ
تعالیٰ (وخلق لکم ما فی الارض جمیعاً ثم استوی الی السمار) وقال اللہ تعا
(والذی خلق الارض فی یومین) وقال تعالیٰ فقضا ہن سبع سموات فی
یومین) وقال اللہ تعالیٰ (وانتم اشد خلقاً ام السمار بنا ما رفع سمکھا فسلھا
واغطش لیلھا واخرج ضحاکھا والارض بعد ذالک وجھا) ہر چند آسمانوں کا
بہت بڑا کارخانہ ہے مگر درحقیقت وہ اس خلافت گاہ کے سقف میں
جو نہایت اہتمام سے بنائے گئے ہیں کہ اب تک اون میں کہیں شکاف
نہیں قال تعالیٰ (الذی خلق سبع سموات طباقاً ما ترسی فی خلق الرحمن
من تفاوت فارجع البصر) بل تری من فطور ہر اوس چیت میں روشنی اور
زیب و زینت کا سامان بھی کیا گیا کہ عمدہ عمدہ رنگین مختلف الوان کی تین
لٹکا کی گئیں کما قال تعالیٰ (ولقد زینا السمار الدینا بمصابیح) اوسکے
بعد ان کے آیرام کرنے اور کام کرنے کے اوقات مقرر کئے گئے
(ہو اللیل جعل لکم اللیل لتکنوا فیہ والنہار مبصراً) وقال تعالیٰ (ومن رحمۃ
جعل لکم اللیل والنہار لتکنوا فیہ ولتبتغوا من فضلہ) یہ چند آیتیں مذکور ہیں
اگر قرآن شریف میں تدبر کیا جائے تو بہت سی آیتیں انسان کی فضیلت کی
دلالت کرنے والی موجود ہیں۔

الحاصل ان آیات پر غور کرنے کے بعد سچے مسلمان سمجھ سکتے ہیں
کہ کس قدر عزت افزائی انسان کی حق تعالیٰ کو منظور ہے اس سے بڑھ کر

کیا ہوگا کہ جتنی چیزیں آسمان وزمین میں ہیں انکے مسخر کیا چنانچہ ارشاد ہوتا ہے
(وَسَخَّرَ لَكُم مَّا فِی السَّمٰوٰتِ وَمَا فِی الْاَرْضِ جَمِیْعًا مِّنْہٗ) اور چونکہ آفتاب و ماہتاب کے
زیادہ کام متعلق ہیں اور سب ستاروں میں افضل اور ممتاز سمجھے جاتے ہیں اور
مسخر کرنے کو بہ تصریح بیان فرمایا کما قال تعالیٰ وَسَخَّرَ لَكُم الشَّمْسَ وَالْقَمَرَ اٰمِیْنُ،
اب جو حضرات کہ کلام الہی کو سمجھا جانتے ہیں ذرا تامل کریں کہ جب حق تعالیٰ
انسان کو اپنا خلیفہ مقرر فرمایا اور آفتاب و ماہتاب کو انکا مسخر کیا تو مقتضائے
حکمت و عقل کیا ہوگا آیا انسان مثل کباب کے گرد آفتاب کے پھیرے جائے
یا آفتاب مثل بخوردان کے اونکے گرد گردش دیا جائے۔

سروسیر ملکوں میں ملاقاتی لوگ کسی کے مکان میں جمع ہوتے ہیں
تو صاحب مکان بخوردان کو ہر شخص کے پاس لیجاتا ہے جبکی گرمی اور خوشبو
سے اسکو راحت پہنچتی ہے اور کیسا ہی گنوار اور کم عقل ہو یہ کہہ گوارا
نہیں کرتا کہ وہ معزز لوگ فوبت بہ فوبت آتشدان کے گرد پھریں جب گنوار
کا یہ حال ہو تو حق تعالیٰ اپنے عزت دے ہو ورنہ کے حق میں یہ ذلت
کیونکر گوارا فرمائے گا کہ ہمیشہ آتشدان شمس کے گرد صدقہ ہوتے رہیں۔
بڑی دلیل اہل حکمت جدیدہ کی حرکت زمین پر یہ ہے کہ آفتاب
مثل آتش کے ہے اور آدمی وغیرہ مثل کباب کے اوسکی طرف محتاج
ہیں اور مقتضائے عقل یہ ہے کہ کباب کو آگ کے گرد پھیرتے ہیں۔
یہ خیال اونکے اصول پر نہایت چپان اور صحیح ہے اسلئے کہ اوسکے پاس
یہ ثابت ہے کہ کسی زمانہ میں کسی بندر کی دم جبرگئی تھی سو یہ آدمی نے

بعض لوگ اسکی اولاد میں ہیں جنکے پاس حقیقت انسان کی یہ ہواونکے
مقابلہ میں دلیل مذکور کا جواب نہایت دشوار ہے کیونکہ اونکی فکر و
کہی اس امر کو مقضی نہیں ہو سکتی کہ آفتاب اونکا منہ اور اونکے لئے گردش
میں ہو۔ نگر ہر کس بقدر عہت اوست۔ کار بورینہ نیست بخاری۔ کجا بورینہ
کجا تسخیر افلاک۔

اونکے
تقریر مذکور میں ہمارا روئے سخن صرف جناب خانصاحب اور
اتباع کی طرف ہے کیونکہ وہ اپنے اسلام کے مدعی اور مسلمانوں کے ہم صغیر
ہیں اور اگر وہ بھی ادھیں لوگوں کے شریک اور ہم خیال ہیں تو بیشک یہ نغمہ
سزائی بخاری اونکے روبرو فضول اور بے محل ہے مگر جناب خانصاحب
اور اوسے اتباع کی نسبت یہ برگزہما را خیال نہیں کہ کسی قسم کے نفع کے واسطے
شرافت خدا واد سے دست بردار ہو کر غیر دن کی رفاقت دل سے اختیار

کرین
حکمت جدیدہ دلسے جو کہتے ہیں کہ انسان بندر کی اولاد
اگرچہ اس قول کو علامہ حسن افندی نے رسالہ حمید یہ میں رد کیا ہے مگر آخر وہ
بڑے بڑے عقلا کا قول ہے اور انصاف کی بات یہ ہے کہ جہان تک ہو
عقلا کی بات کا کوئی محمل صحیح پیدا کرنا چاہئے جب تک مخالف دین نہ ہو
اور ہمیں یہ ضرور نہیں کہ اونکی ہر ہر بات کو رد کیا کریں۔

غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ کسی حد تک یہ قول صحیح ہے۔
بات یہ ہے کہ حق تعالیٰ نے انسان کو پیدا کیا اور اوسکو عقل عنایت کی

جس سے وہ یہ سمجھ سکتا ہے کہ عالم کو پیدا کر نیوالا بھی کوئی ہے اور کئی امور اسکی مرضی کے مطابق اور کئی امور خلاف مرضی ہیں اور انکے معلوم کرانے کے لئے اسکی جانب سے کوئی شخص مامور ہونا چاہئے جسکی رسالت کی تصدیق قدرتی طور پر ہو سکے چنانچہ حق تعالیٰ نے انبیاء کو اس کام کے لئے مامور فرمایا اور انکی رسالت کی تصدیق کے واسطے چند علامتیں مقرر فرمائیں جن میں سے ایک معجزہ ہے اور انکے ذریعہ سے یہ معلوم کرادیا کہ فلان امور مرضی کے موافق اور فلان خلاف مرضی ہیں اور جو کوئی مرضی الہی کے مطابق کام کرے گا اسکی یہ جزا ہوگی اور جو خلاف مرضی کرے گا اسکی یہ سزا ہوگی پہر جب اودن اطمینان بخش علامتوں کو دیکھے کہ رسالت نبی کی مان لیجائے تو اسکی آزمائش کے لئے چند علامتیں مقرر کیں جن میں سے ایک یہ ہے کہ چند چیزیں ایسی دی گئیں کہ اول کو عقل ہرگز قبول نہیں کرتی حالانکہ قدرت الہی پر ایمان لایا بعد اودن کا قبول کرنا نہایت آسان ہے اور عقل اودن کے ماننے پر خود بخود مجبور ہوتی ہے۔

الحاصل جس کو امور مذکورہ بالا کی سمجھ ہے اوس کو سمجھدار اور عاقل یفے انسان کہنا چاہئے اور جسکو سمجھ نہیں بلکہ صرف تن پروری اور عیش و عشرت کے سامان فراہم کرنیکی سمجھ ہے وہ فی الحقیقت انسان نہیں اسلئے کہ یہ کام ہر حیوان بخوبی جانتا ہے اور اپنے مناسب چیز کو سمجھکر اودن کے فراہم کرنے میں کوشش کرتا ہے پہر جس انسان کی بھی سمجھ ہو جو جملہ حیوانات کی ہے تو فی الواقع اوسکو بھی اودہیں میں شمار کرنا

چاہئے چنانچہ حق تعالیٰ فرماتا ہے (اولئک کالانعام بل ہم ضل) اس صورت میں اہل حکمت جدیدہ کی تحقیق کے مطابق اگر اس قسم کے لوگ بندروں کی اولاد ہوں تو کوئی تعجب کی بات نہیں اور کچھ نہیں تو اتنا ضرور ہے کہ ہر طرح سے بغیر صورتہ اور معنی وہ اولئک بالکل مشابہ ہیں جس سے اون کو نسل معنی بندروں کی کہنا بے موقع نہیں۔

اب ہم حیات جدیدہ جسکو نظام فیتا غورس کہتے ہیں اوسکو اجمالاً بیان کرتے ہیں تاکہ بحث کے موقع میں ناظرین کو سمجھنے میں دقت نہ ہو۔

بمقتلح الافلاک وغیرہ میں لکھا ہے کہ آفتاب بہ نسبت زمین کے دس لاکھ حصہ سے بھی زیادہ بڑا ہے۔ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار دوسو چھپیس میل ہے اور اوسکے جذب کی تاثیر گردوں کو س تک گرد اگر پہنچتی ہے زمین آفتاب سے ساڑھے نو کروڑ میل سے زیادہ دور ہے اور بعض سیارے زمین سے پونے دو ارب میل سے بھی زیادہ دور ہیں سیکڑوں کو اکب ظلمانی مثل زمین کے آفتاب کے گرد پھرتے ہیں آفتاب کے گرد پھر نیوالے سیارے تین قسم کے ہیں۔

۱۔ اول سیارات اولیٰ جن کی حرکت دور رہی۔

و دوم اتمار جسکو سیارات ثنائی کہتے ہیں یہ سیارے سیارات اولیٰ کے گرد پھرتے ہیں اور اون کے ساتھ ساتھ آفتاب کے گرد بھی گھومتی ہیں۔

سوم ونبالہ دارتارے جو نہایت طویل بیضوی مدار میں آفتاب کے

گردیدہرتے ہیں کہیں آفتاب کے نزدیک آجاتے ہیں جو دیکھنے لگتے ہیں
اور کہیں اپنی دور چلے جاتے ہیں کہ دور میں سے بھی نظر نہیں آتے۔
لواہیت جو بے انتہا ہیں ہر ایک ادن میں سے ایک نظام
کا مرکز ہے جو مثل نظام شمسی کے ہے۔

زمین کا قطر تقریباً ۸۰۰۰ میل ہے اور محیط اس کا چوبیس پچیس
ہزار میل ہے لیکن قطر خط استوا کا قطبین کے قطر سے ۲۵ میل بڑا ہے
یعنی خط استوا کے مقام میں زمین پھولی ہوئی ہے۔

زمین اپنے محور پر مغرب سے مشرق کی طرف ہر گردن رات میں ایک
دورہ تمام کرتی ہے یہ حرکت وضعی ہر گھنٹہ میں ایک ہزار ساڑھے اکتالیس
میل ہے۔

زمین کی سطح قریب چوتھائی کے پانی کے تلے چھپی ہوئی ہے اگر
زمین اپنے محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گردا گرد زمین کے ابعاد متساویہ
میں اس کے مرکز سے برابراثر رکھتی ہے البتہ پانی کے سطح کو ایک چکنے گہڑے
کی شکل پر سطح کر دیتی ہے۔ اور نیز زمین اگر محور پر حرکت نہ کرے تو سمندر بلند
حد و خط استوا سے بستی قطبین کی طرف بہ جاتا اور تمام گردا گرد قطبین کے یکسر
کو س تک طغیانی آب سے زمین اور جو ملک اور جزائر قطبین کی حدود میں مثل
انگلستان وغیرہ ڈوب گئے ہوتے۔

حرکت محوری وضعی جیسے زمین کو ہے کل سیاروں کو بلکہ آفتا
کو بھی ہے۔

دوسری حرکت زمین کی حرکت اپنی ہے جو گرد آفتاب کے پہرے
 ہے اس حرکت کا دورہ تین سو بیسٹھ دن میں پورا ہوتا ہے اس دورہ کے
 مدار کا قطر انیس کروڑ سے بھی زیادہ ہے اس حرکت سے ہم اڑھائی ہزار رو سو ستر
 میل مسافت ایک ساعت میں بھرکت اپنی ہمیشہ طے کیا کرتے ہیں۔
 ہم جسکو ثقل یا وزن کہتے ہیں اس کا سبب فقط جذب یا کشش
 زمین ہے۔

زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب زمین کو گرچہ کبک آفتاب کا مادہ
 زمین کے مادہ سے تین لاکھ تیس ہزار نو سو اٹھائیس حصہ زیادہ ہے اسلئے آفتاب
 زمین کو اس قوت سے کھینچتا ہے کہ زمین نہیں کھینچ سکتی ہر چند دونوں کششوں کا
 مقصد یہ ہے کہ ایک دوسرے سے ٹکرا کر جائیں مگر چونکہ زمین دائرہ پر پہرتی ہے
 اسلئے وہ ہمیشہ دائرہ سے باہر نکلنا چاہتی ہے جیسا کہ سنگ فلاح میں ہر وقت دائرہ
 باہر نکلنے کا میلان رکھتا ہے اس طرح کے میلان کو قوت تارک الم مرکز کہتے ہیں اور
 بخلاف اس کے دائرہ کے مرکز میں ایک قوت جاذبہ ہوتی ہے جس کو قوت طالب الم مرکز
 کہتے ہیں یہ قوت چاہتی ہے کہ جسم اپنے مدار سے باہر نہ نکلے پائے اور یہ دونوں قوتیں
 مساوی ہوتی ہیں۔

الحاصل آفتاب اپنی قوت طالب الم مرکز سے زمین کو کھینچتا ہے اور
 زمین اپنی قوت تارک الم مرکز سے مدار سے نکلنا چاہتی ہے اور دونوں قوتیں متوازن
 ہیں اسلئے زمین ہمیشہ اپنے مدار میں پہرتی ہے نہ آفتاب کی طرف مائل ہوتی
 ہے نہ دور ہو سکتی ہے۔ زمین کی گردش جو آفتاب کے گرد ہے اس میں

قوت تارک المکرزید کرتی ہے اگر یہ گردش نہ ہوتی تو اس کو آفتاب پر گرنے سے کوئی مانع نہ تھا جس طرح آفتاب زمین کو کھینچتا ہے اور زمین اپنی قوت تارک المکرزید سے اس کی کشش کو دفع کرتی ہے اسی طرح زمین آفتاب کو کھینچتی ہے اور آفتاب بھی گردش کرتا ہے جس سے قوت تارک المکرزید اہوتی ہے اور اس کی کشش کو دفع کرتی ہے ورنہ زمین اپنی کشش سے اس کو کھینچ لیتی کیونکہ فضا خن کا پتھر حالانکہ چوڑا ہوتا مگر ہاتھ کو زور سے کھینچتا ہے لیکن آفتاب کا مدار بہ نسبت زمین کے مدار کے ایسا چوڑا ہے جیسا اس کے مادہ کا مقدار بہ نسبت مقدار مادہ زمین کے بڑا ہے۔

تمام اجسام موافق اپنی مقدار خاص مادہ کے آپس میں ایک دوسرے کو کھینچتے ہیں۔

آفتاب اور زمین برابر زمانہ میں اپنے مدار و نکوٹے کرتے ہیں اسلئے آفتاب کی حرکت بہ نسبت حرکت زمین کے استقدر بطی ہے جس قدر اس کے مادہ کی کثرت بہ نسبت کثرت مادہ زمین کے زیادہ ہے اور کی غرض اس سے یہ ہے کہ آفتاب کی قوت زمین کی قوت کے برابر ہو جاتی ہے اسلئے کہ آفتاب کا مادہ زیادہ ہے تو زمین کی حرکت سریع ہے جس سے قوت تارک المکرزید بڑی ہوئی ہے اور اگر آفتاب کی حرکت بطی ہے تو زمین کا مادہ کم ہے جس سے آفتاب کے کھینچنے پر قابذ نہیں۔

الحاصل زمین باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چوٹی ہے مگر قوت کشش میں آفتاب کے برابر ہے اور یہ دونوں کی قوتیں باہم ایسی متبادل اور متعادل ہیں کہ کوئی اون میں سے دوسرے پر غالب نہیں بلکہ اپنے

اپنے مداروں پر حرکت کر رہے ہیں۔

سوائے زمین کے اور بھی سیارے ہیں جن کے نام یہ ہیں عطارد۔ زہرہ۔ مریخ۔ سپر۔ پاس۔ جو تو۔ دسٹا۔ مشتري۔ زحل۔ جارجیم سیلوں۔ ان سب کی گردش مشرق سے مغرب کی طرف ہے۔

کل سیارے اپنے محوروں پر پھرتے ہیں۔

تین سیارے یعنی مشتري۔ زحل۔ جارجیم سیڈوس جو آفتاب سے بہت دور ہیں ان کو نور بہت کم پہنچتا ہے اس کا جبر نقصان اُن کے آثار سے ہوتا ہے۔

مشتري کے چار قمر ہیں اور زحل کے سات اور جارجیم سیڈوس

کے چھ۔

زمین گرد آفتاب کے ایک برس میں ایسے مدار پر دورہ پورا کرتی ہے جس کا قطر ۹ اکر ڈیسل سے بھی زیادہ ہے

اس وجہ سے ہم زمین ولے ہر سال ایک بار ۹ اکر ڈیسل تو آ کے نزدیک ہو جاتے ہیں اور پھر چھ مہینے کے بعد ۹ اکر ڈیسل ان سے دور ہو جاتے لیکن باوجود اسکے ہماری نظر میں اگرچہ دور میں سے دیکھیں نہ اُن تو اُبت کے قد میں کچھ تفاوت معلوم ہوتا ہے اور نہ اُن کے باہم العباد میں بلکہ دونوں حالتوں میں وہ ایک سان نظر آتے ہیں اس تجربہ سے صاف معلوم ہوتا ہے کہ نسبت دو سے ثابت کے زمین کے مدار کا قطر بہ منزلہ ایک نقطہ ہے۔

ان تحقیقات سے ثابت ہے کہ مدار نظام شمسی کا کشش زمین اور کوکب پر ہے اسلئے کہ جب کشش ثابت ہوگی تو زمین وغیرہ کو اکب کا اپنے اپنے مدار پر گھرنے کا ثابت ہوگا اور جب گھرنے کا ثابت ہوگا تو دوسرے احکام و آثار اور دیگر مقررہ ہونے اور جب تک کشش باہمی کو اکب بدلیل ثابت نہ ہو کوئی بات قابل تسلیم نہیں بلکہ بنابر الفاسد علی الفاسد ہوگی مثلث ہو رہے ثبت العرش ثم نقش اذنی تامل سے معلوم ہو سکتا ہے کہ ممکن نہیں کہ کشش باہمی کو اکب کوئی دلیل قائم ہو سکے خصوصاً اس مسلک پر جنکے پاس بغیر مشاہدہ کے کوئی بات ثابت نہیں ہو سکتی چنانچہ اسی وجہ سے ملائکہ اور جنات وغیرہ کا انہیں انکار ہے اور سوائے طبعیات کے کسی عالم کے وہ قائل ہی نہیں۔

دلیل اس دعوے پر یہ ہے کہ دو زمینوں سے کشش کا ثبوت نہیں ہو سکتا اسلئے کہ وہ نقطہ مقدار جسم بڑا بنلانے کیلئے ہیں اور کشش جسم ہی نہیں تو دو زمینوں سے اس کا محسوس ہونا بھی محال ہے۔

اب رہے دوسرے حوالے اس موطا ہر ہے کہ سبب بعد فاصلہ کے اس کشش کا ثبوت کسی سے نہیں ہو سکتا اور جب تک وہ حس اور مشاہدہ سے اس کا ثبوت نہ بیان کریں انہیں کے مسلک کے مطابق ادن کے دعوے کو تسلیم کر نیکی نہیں کوئی ضرورت نہیں۔

اثبات مدعی پر انہوں نے چند تجزیہ پیش کئے ہیں جن کا حال معلوم معلوم ہوا کہ وہ سب کے سب غلط ہیں اور بغرض محال زمین کی کشش اگر ثابت بھی ہو جائے تو کو اکب کی کشش اس سے کس طرح ثابت ہوگی سنگ متعطلیں

کی کشش ثابت ہونے سے کیا سنگ مرمر کی بھی کشش ثابت ہو سکتی ہے ہرگز نہیں
اس مقام میں شاید یہ کہا جائے گا کہ صریح ہیات قدیمہ کے مسائل و دلائل
انیہ سے ثابت کئے جاتے ہیں اسی طرح کو اکب کی کشش بھی بدلائل انیہ ثابت
ہو سکتی ہے کیونکہ آثار و حرکات سے اتنا ضرور ثابت ہے کہ تمام کو اکب اپنے
اپنے مداروں پر حرکت کرتے ہیں پہر اگر کوئی چیز روکنے والی نہ ہو تو فساد نظام
لازم آئے گا اسلئے ضرور یہ کشش ثابت ہوگی۔

جواب اس کا یہ ہے کہ مدارات پر حرکت کرنا کشش باہمی کو مستلزم
نہیں جائز ہے کہ بذریعہ افلاک اولیٰ حرکت ہو۔ اور یہ بھی ممکن ہے کہ تدافع باہمی
کی وجہ سے وہ حرکت کرتے ہوں اور نیز ممکن ہے کہ اون کو حرکت ارادی یا
طبعی ہو بہر حال حرکت کشش پر دلیل نہیں ہو سکتی۔

شکا ید بعض لوگ ان احتمالات کو دیکھ کر خوش ہوں گے کہ غیر صحیح
آسمانوں کا تو انکار ہو گیا مگر ذرا انصاف کریں تو معلوم ہو کہ تخمینات بھی کہیں
دلیل ہو سکتے ہیں اسکی مثال ایسی ہوئی کہ کسی جنگل میں مقتول پایا جائے جس کے
قاتل کا پتہ نہ ہو اور پولس اپنے اہلکاروں کو کہہ دے کہ زید نے اوسکو
قتل کیا ہے حالانکہ کوئی اوس پر قہر نہ ہو بلکہ خود وہ اوسکے مقید ہونے کے
قابل ہوں اور دلیل میں یہ بات پیش کریں کہ ممکن ہے کہ وہ قید خانہ میں ہی
اوسنے پہونچا ہو یا زہر پیری نظر سے اوسکو دیکھا ہو کیونکہ دونوں صورتوں میں
سمیت کا وجود ممکن ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اوس مقتول کا کوئی قاتل ضرور ہو گا مگر اس

اس قسم کے احتمالات و تخمینات سے ثبوت و حوسے ممکن نہیں اسی طرح ہم نہیں کرتے ہیں کہ کو اک کو حرکت ضرور ہے مگر بلا دلیل یہ کہہ دینا کہ کٹورہوں کو اس سے ایک دوسرے کو کینچے میں اور اس پر آثار محسوسہ کو دلیل اتنی قرار دینا کسی قسم کی عقل کا متقاضی نہیں۔

اب ہم کشش زمین وغیرہ اجسام میں بحث کرتے ہیں جس سے یہ بات انشا اللہ تعالیٰ ثابت ہو جائے گی کہ کشش کا وجود بلکہ احتمال بالکل باطل ہے اگرچہ بعض دلائل تجربات کے جواب میں لکھی گئیں مگر چونکہ تفصیلی بحث کا موقع یہاں ہے اس لئے اون دلائل کا اعادہ بھی بالاجمال بیان ہوگا۔

(۱) پہلی دلیل یہ کہ کشش محسوس چیز ہے جس کا تعلق قوت لا سے ہے دیکھ لیجئے کہ سنگیان لگو لے میں کس قدر کشش کا حس ہوتا ہے چونکہ کشش پہلے دن اجزاء سے متعلق ہوتی ہے جو قریب ہیں اس لئے تفریق اتصال اوس کا لازمہ ہے اسی وجہ سے سنگیان لگو لے میں تکلیف ہوتی ہے اگر زمین میں کشش ہوتی تو جو اعضاء ہمارے زمین سے متصل ہوئے ہیں اون میں ضرور تکلیف ہوتی اور ظاہر ہے کہ کوئی تکلیف نہیں ہوتی اس سے ثابت ہوا کہ زمین میں کشش نہیں۔

اگر کہا جائے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا احساس نہیں ہوتا تو ہم کہیں گے کہ بعض بیماریاں مثل در و سر وغیرہ مدتوں رہا کرتی ہیں باوجود محسوس ہوتا رہتا ہے اس سے ظاہر ہے کہ عادت کی وجہ سے تکلیف کا

احساس زائل نہیں ہو سکتا۔

(۲) سمقناح الافلاک میں یہ بات بدلیل ثابت کی ہے کہ قوت جاذبہ کشش
گہشتی ہے جس قدر اوس کے دورے کا مربع بڑھتا ہے یعنی کاشش اوسکی دوری کے
مضروب فی نفسہ کی افزائش کے برابر ہوتی ہے مثلاً آفتاب کے مرکز سے دو چاند دور
اوسکی قوت جاذبہ نسبت سابق کے چار چند جو دور کا مربع ہے کم ہوتی ہے اور پہلے
دور میں بین بقدر نو چند جو تین کا مربع ہے کم ہوتی ہے۔

اب دیکھئے کہ آفتاب باوجودیکہ زمین سے دس لاکھ حصے سے
بھی زیادہ بڑا ہے اور قوت جاذبہ زمین کی سبب نہایت دور کے جو ساڑھے نو
کرڑھ میل سے وہاں نہایت ضعیف ہوتی ہے باین ہمہ زمین آفتاب کو وہاں
کھینچتی ہے پہر اگر کوئی چھوٹا جسم ایک میل کے فاصلہ کے اندر فرض کیا جاوے
تو زمین نے اوسکو کس قدر زور سے کھینچنا چاہئے کیونکہ اس فاصلہ پر قوت
جاذبہ اوسکی بہ نسبت اوس فاصلہ کے جو زمین و آفتاب میں ہے ساڑھے
نو کرڑھ حصے زیادہ ہو گئی ہے اور جسم بھی نہایت چھوٹا فرض کیا گیا ہے
حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ چھوٹے چھوٹے لڑکے آسمان کی طرف تپہ پھینکتے
ہیں اور تا وقتیکہ اون لڑکوئی قوت کا اثر اودن میں رہتا ہے زمین کی طاقت
نہیں کہ اوسکو کھینچ لے اس سے ظاہر ہے کہ کشش زمین کا احتمال اس قابل
نہیں جو اوسکی طرف التفات بھی کیا جاوے۔

(۳) حکمت جدیدہ کا دعویٰ ہے کہ وزن کوئی چیز نہیں بلکہ محکو
وزن کہتے ہیں وہ نفس کشش کا نام ہے۔

ہم پوچھتے ہیں کہ اگر دو کرے محوت مساوی الوزن ایک مقدار کے
بنادین اور ایک میں پارہ بہرین دوسرے میں پانی اور دونوں کو ترازو میں
رکھیں تو کوئی جھلکے گا یا نہیں۔

حکمت جدیدہ کے اصول پر چاہئے کہ کوئی نہ جھکے اس لئے کہ
وزن تو کوئی چیز ہی نہیں۔

رہی کشش وہ دونوں کے ساتھ برابر متعلق ہے اس لئے کہ جسامت
دونوں کی برابر ہے۔

اگر کہا جائے کہ اجزا پارے کے زیادہ وزن دار ہیں تو ہم کہیں گے کہ وزن
تو آپ کے پاس کوئی چیز ہی نہیں اور قوت جس چیز کے ساتھ متعلق ہوگی ایک قسم کا
عمل کرے گی یہ نہیں ہو سکتا کہ پانی کے اجزا کے ساتھ زور میں کمی کرے اور
پارے کے ساتھ زیادتی کیونکہ کشش نفس جسم کے ساتھ متعلق ہے جو دونوں میں
موجود ہے۔

اگر کہا جائے کہ مادہ جس قدر زیادہ ہوتا ہے اسی قدر کشش کا تعلق
زیادہ ہوتا ہے اور پارے میں مادہ زیادہ ہے اس لئے بہ نسبت پانی کے
اوس سے زیادہ کشش متعلق ہوتی ہے۔

جواب اسکا یہ ہے کہ اگر ہم ایک خاص بلند سی سے دو
چار سیر روٹی کا گالا اور ایک تو لہ شیش کی گولی پہنکے تو چاہئے کہ روٹی کا گالا
پہلے زمین پر پہنچ جائے کیونکہ بہ سبب زیادتی مادہ کے کشش اوس سے
زیادہ متعلق ہوئی اور زیادتی تعلق کا مطلب یہی ہے کہ اوسکو زیادہ زور

کہنچے جیسا کہ یہاں لکھے کر کے کی نسبت خیال کیا جاتا ہے حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔
 اگر کہا جائے کہ ہوا اوس روئی کو یہ نسبت گولی کے زیادہ رکھتی ہے اسوجہ
 وہ دیرین اترتی ہے۔ تو ہم کہیں گے کہ واقعی اوس روئی کے ساتھ دو قوتیں متعارف
 متعلق ہوئیں ایک ہوا کی قوت روکنے والی دوسری زمین کی قوت کھینچنے والی
 مگر ان دونوں کا موازنہ بھی کر لیجئے ہوا کی قوت کا حال ظاہر ہے کہ لطافت کی
 وجہ سے ایک تنکا بھی اسکو چیرھاڑ کے اتر جاتا ہے۔ اور زمین کی قوت وہ کہ کرورٹن
 کوں پر حالت ضعف میں آفتاب کے جسم کو کھینچ لیتی ہے جو اوس سے لاکھوں حصے بڑا ہے
 پہر جب بے انتہا اوس کی قوت بڑھ جاوے اور نزدیک سے دو چار سیر روئی کے
 ساتھ متعلق ہو تو اسکی قوت کی تاثیر نمایاں ہونا چاہئے مگر اوس سے اتنا بھی نہیں ہوتا
 کہ ایسی کمزور قوت پر جو تنکے کا مقابلہ نہ کر سکے غالب آئے۔
 اس مقام میں ہوا کی قوت کو زمین کی قوت کے ساتھ معارض خیال
 کرنا قابل غور ہے۔

اگر کہا جائے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ یہ شرط ہے کہ دوسرے جسم سے
 جسامت میں کم یا برابر ہو اور اگر جسامت میں زیادہ ہو تو اوس قدر کشش زور
 سے نہ ہوگی جو کم جسامت والے کے ساتھ متعلق ہوتی ہے تو۔
 اوس کا جواب یہ ہے کہ زیادتی مادہ کے ساتھ زیادہ کشش متعلق ہونا
 اور وہ بھی اس شرط پر کہ جسامت میں برابر یا کم ہو اور نفس جسامت کے ساتھ
 بلحاظ مادہ متعلق نہ ہونا کوئی قرین قیاس بات نہیں بلکہ قیاس کا مقتضی یہ ہے
 کہ اوس کے خلاف ہو جسے کہ جس قدر زیادہ جسامت ہوگی خطوط کششی جن کا

حال اور معلوم ہوا اس سے زیادہ متعلق ہوں گے اور وہ باعث زیادتی کشش ہے صورت میں کالا روئی کا پہلے اتنا چاہئے اسلئے کہ چار سیر گالے کی جہت کے ساتھ اس قدر خطوط کششی متعلق ہوں گے جو آدھے انچ قطر کی گولی کے ساتھ متعلق نہیں ہو سکتے کوئی نفسہ گولی کا مادہ بہ نسبت اس کے ہم جسم گالہ کے زیادہ ہو۔

الحاصل گرہ سیاب کے ساتھ قوت کششی زمین کی بہ نسبت گرہ آبکے زیادہ متعلق نہیں ہو سکتی اس صورت میں ضرور ہے کہ وہ دونوں کرے تراز زمین برابر زمین حالانکہ وہ مشابہہ کے خلاف ہے۔ اور چونکہ یہ دلائل مذکورہ تباہ ہو گیا کہ اسلئے جھکنے میں زمین کی کشش کو کوئی دخل نہیں تو ضرور ہے کہ اسکو جھکانی والی کوئی دوسری چیز ہے جس کو ہم وزن اور ثقل سے تعبیر کرتے ہیں۔

ماہران فن پڑھا ہر ہے کہ ثقل اشیاء کو ان کشش زمین تہلنے سے مقصود یہ ہے کہ ہیات جدیدہ کے اساس کو مستحکم کریں حالانکہ وہ ثابت بھی ہو تو عقلاً دوسرے کو نہ کا قیاس اس پر صحیح نہیں اسلئے کہ وہ قیاس خارج علی الشائبہ جو عقلاً درست نہیں ہے جہاں تک خود کشش زمین ہی سرے سے باطل ہے اب ادنیٰ غور سے معلوم ہو سکتا ہے کہ بعد اس بھگنی کے نہیں بلکہ بعد بے بنیاد ثابت ہو جائیکے آسٹریا کا رخا نہ کیونکر قائم رہ سکتا اسکی مثال بعینہ وہی ہے جو ہم ماورزاد نے آواز اور کلام کی نسبت خیال فرمائی کر کے اپنی تسکین کے لئے ایک رائے قائم کی تھی جسکا ذکر اوپر کیا گیا۔

نقشا اس خرابی کا یہ ہو کہ دیکھا کہ وزن دار چیز جھکتی ہے تو اس کی علت یہ قائم کی کہ وہ کشش زمین کی وجہ سے ہے۔ ہر چیز یہ بھی ظاہر ہے کہ جب دونوں مذکور کردہ نکو و دوہا تو نہیں ہیں تو بالذات مقدار ہر ایک کا ہتیلی کی جانب محسوس ہوتا ہے اگر کشش زمین ہوتی تو ہاتھ کی پشت کی طرف کشش کا احساس ہوتا کیونکہ قوت کشش آخر قوت لامر سے متعلق ہے مگر برخلاف مشاہدہ حسی کے ایک وہی غیر محسوس علت جھکنے کی قرار دیکھی گئی کشش زمین فی الواقع علت کسی چیز کی قرار دینا نہایت مشکل کام ہے۔

حجاکے واقعات میں لکھا ہے کہ ایک بار اونکی ماں کہیں جہان گئیں جاتی وقت نہایت تاکید سے انہیں کہا کہ گھر کے دروازہ کی بہت حفاظت رکھنا چاہئے چونکہ وہ ماں کے نہایت فرمان بردار تھے ایک دو روز دروازہ کے پاس پڑے رہے ایک روز کہیں جانیکلی ادھین سخت ضرورت تھی دروازہ کی حفاظت کی تدبیر یہ سمجھا کہ وہ ساتھ ہی رکھ لیا جائے چنانچہ اسکو اکھاڑ کر اور بندھی پڑوالی ہمراہ لے گئے اور اچھی طرح سے حفاظت کی مگر اوپر گہر لٹکیا ماں نے جب بہت فضاہت اور ملامت کیں تو انہوں نے جواب دیا کہ میں نے آپکے ارشاد کے موافق دروازہ کی حفاظت میں کوئی قصور نہ کیا۔

البتہ اس وقت یہ بات سمجھ میں آتی ہے کہ حفاظت کی علت میں بغیر ان کی ہوتی۔

(۴) قوت مقاطیس کی حقیقت کو معلوم نہ ہو مگر آثار سے اسکا اندازہ ہو سکتا ہے مثلاً ایک مقاطیس اکتولہ ہے کوہنچتا ہوا اور دوسرا ایک سیر کو تو اس

سے دونوں قوتوں کا اندازہ ہو جائے گا کہ ایک میں ایک تولہ وزن کی قوت ہے اور دوسرے میں ایک سیر کی اگر ایک لوسہ کا ٹکڑا خواہ ایک تولہ کا ہو یا ایک سیر کا دونوں کے بیچ میں ڈال دیا جائے تو ظاہر ہے کہ ایک سیر قوت والا متناطیس اسکو کھینچ لے گا اور ایک تولہ قوت والا اسکی مقادمت کرے گا اس تقریر سے واضح ہے کہ اگر زمین کی قوت متناطیسی مان لی جائے

تو ہکا ماننا ضرور ہو گا کہ کوئی جاندار زمین پر چل نہیں سکتا کیونکہ وہ زمین کی قوت کہ اگر کر وٹن کی کہیں تو بھی بہت کم ہے اور نظام ہر ہے کہ جو جسم اس سے جدا ہوتا ہے اسکو وہ کھینچ لیتی ہے یہ سب کوئی جاندار چلنے کے وقت اپنا یا فون اوٹھانا یعنی زمین سے کھینچ کر علیحدہ کرنا چاہے تو اسکی قوت کششی زمین کی قوت کے مقابلہ میں کالعدم ہوگی باوجود اس کے چھوٹے چھوٹے لڑکے بلکہ بیوٹیاں باسائی پاؤں اوٹھا کر چلتے ہیں اور زمین اذلی کچھ بھی مقادمت نہیں کر سکتی۔

مصنف رسالہ مس الضحیٰ نے اسکا یہ جواب دیا ہے کہ ہم لوگ ذی روح ہیں اور ہم میں ایک ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں۔

معلوم نہیں ذی روح اور غیر ذی روح کی قوت میں کس قسم کا فرق کیا گیا ہے نفس قوت دونوں میں ایک قسم کی ہے جس سے اثر اس شے پر پڑتا ہے جو کھینچی جاتی ہے پہر یا فون پر ذی روح کی تہوڑی قوت کا زیادہ اثر پڑنا جس سے وہ کھینچ جاوے اور زمین کی حد سے زیادہ قوت کا اثر اس پر نہ پڑنا سطح عقل کے مطابق ہو سکے گا۔

اگر ہم میں ایسی طاقت ہے کہ زمین سے اپنے تئیں روک سکتے ہیں تو چاہے کہ بلند ہی سے گرا دے جائیں یا دلدل میں بہنیں تو بھی اپنے تئیں روک لین حالانکہ وہ زمین
سبحان اللہ حکمت جدیدہ نے بھی نازک خیالیوں کو ختم ہی کر دیا
 پہلے تو قوت مقناطیسی زمین میں ثابت کی شمس وغیرہ کو اکب میں پھر تمام اجسام میں
 یہاں تک کہ اس شمس الفضی میں لکھا ہے کہ قوت کشش کے ذریعہ سے صرف زمین
 ہی اور اشیاء کو اپنی طرف نہیں کھینچتی بلکہ یہ قوت کل اجسام میں ہے عام اس سے کہ
 ذمی روح ہوں یا غیر ذمی روح اگر دنیا بہر میں ہمارے اور آپ کے سوار اور کچھ بھی
 نہ ہوتا تو ہم اور آپ باہم چپک جاتے کیونکہ ہماری قوت کشش آپ کو ہماری طرف
 کھینچتی ہے اور آپ کی قوت جاذبہ ہم کو آپ کی جانب پس ہم مل جاتے۔ اتھے
 واللہ چپک جانے کی خوب ہی کمی یہ فقرہ بھی یاد رکھنے کے قابل ہے سچ ہو
 جب کسی چیز کی انتہا ہوتی ہے تو پھر حالت سابقہ کا عود کرنا ضرور ہے قوت
 عاقلہ کا کمال کو پہنچنا اس خرافت کی تہید ہے جس میں عقل درجہ ہولانی کو پہنچ جاتی ہے
 اور اگر کون اور بوڑھوں کی عقل میں کوئی فرق نہیں رہتا اسی وجہ سے بسا اوقات بوڑھوں
 جواب دینا بھی خلاف عقل سمجھا جاتا ہے اور اگر کچھ جواب دیا جائے تو وہ کچھ کا
 کچھ کہنے لگتے ہیں۔

صاحب شمس الفضی نے بڑے دھوم دھام سے حکمت فیضانِ غور
 کی واقعیت کا دعوے کر کے اس کے مخالفین پر ان الفاظ سے حملہ کیا ہے کہ نظام
 فیضانِ غور کو سہل الملک بجا رہا ہے یوں تو انصاف کی گروں کو خواہ مخواہ چہرہ
 سے ریتنا اور چرب زبان سے مرغی کی ایک ٹانگ قائم رکھنا تو اور بات ہے

لیکن بے رو در عایت نظر انصاف کر کے دیکھتے تو فیض غورس کی دلیل فاطح اور مسکت حضم ہے ایتھے۔

واقعی دلیل مسکت ہونے میں رائے رتن ناتھ صاحب مصنف شمس الضحیٰ کی رائے کو میں بھی تسلیم کرتا ہوں۔ رائے صاحب کی پرچوش و پر ملال تقریر سے معلوم ہوتا ہے کہ مسکت ہونے کے منہ کچھ اور لکے گئے ہیں۔ رائے صاحب لکھتے ہیں کہ فلا سفر ہوئے صاحب نے سبب وغیرہ میوؤں کے جھاڑے میوہ از خود کرنے میں بہت خوش کیا آخر در مقصود اس کے ہاتھ آیا اور عقل رسا سے اسے دریافت کر لیا کہ زمین ہر شے کو اپنے طرف کھینچتی ہے۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ میوہ شلخ سے جدا ہونیکے بعد زمین اس بے انتہا قوت کو جس کا حال اوپر معلوم ہوا صرف کرتی ہے اور اس میوہ کو کھینچ لیتی ہے معلوم نہیں اس وقت تک کیا کرتی رہتی ہے۔ شاید رائے صاحب یہاں بھی وہی جواب دینکے کہ جسطرح ذی روح میں اپنے رد کے لیے کی قوت ہے نباتات میں بھی اس قسم کی قوت ہوتی ہے اس کے بعد ہم جہاڑ پر کوئی چیز از قسم جمادات تاکے سے لگا دینکے اس وقت بھی شاید یہ کہا جائے گا کہ جمادات میں بھی اپنے زمینیں بچا لینے کی قوت ہوتی ہے۔ اور تعجب نہیں کہ میوہ وغیرہ کے فوراً لگے گیاریہ جواب دیا جائے گا کہ جبے میوہ وغیرہ متعلق ہوئے ہیں زمین کھینچنے تاک میں لگی رہتی ہے اور ہر وقت تھوڑا تھوڑا زور لگا کے جاتی ہے اسبوجہ سے آخر وہ گہری پڑتا ہے خواہ پکنے کے بعد یا ٹکا ٹوٹنے کے بعد۔

نیوٹن صاحب نے جو میوہ گرنیکے سبب میں تفتیش کی اور اخذ کیا
 کر ہی لیا یہ بات نہایت صحیح ہے ہر زمانہ میں ایسا ہی ہوا کیا کہ جب کسی جسم کے
 آثار نظر آتے ہیں تو اس کے اسباب دریافت کرنیکی عموماً فکر ہوا کرتی ہے پھر ان سو
 کے جو عقلاً موجود ہوتے ہیں تخمین قیاس ہی کچھ نہ کچھ سبب ٹھہرایا کرتے ہیں گو واقع کے
 مطابق ہوں یا نہ ہوں چنانچہ اوپر ایک بڑے حکیم فیلوف کی رائے معلوم ہوئی
 کہ کسی مقام میں تپہ گرنا ہوا دیکھ لے آسمان کو تپہ ہی کا تجویز کر دیا تھا۔ مگر اون میں
 اہل انصاف ہوتے ہیں اس کے ساتھ یہ بھی کہہ دیتے ہیں کہ ممکن ہے کہ دوسرا
 سبب ہو کیونکہ واقعی حالات کو پوری پوری طور پر جاننا خاصہ خالقِ اشیاء کا ہی
 اد کیا کی طبیعت چپ رہنے کو گوارا نہیں کرتی ہر زمانہ میں ایسی طبیعت کے
 لوگ موجود اور شہور ہوا کرتے ہیں چنانچہ ایک زمانہ میں متدین ایک مشہور حکیم تھے
 جن کا نام لعل جھکڑ تھا صد ہا حکایتیں اونکی شہور میں ایک بار کا قصہ ہے کہ اونکے جنگل
 میں ہائی کا گدر ہوا تو لوگوں کی نظر کہیں اوس کے آثار قدم پر پڑ گئی چونکہ اس قسم کے
 نقش قدم کینے دیکھے نہ تھے سب کو نہایت فکر ہوئی اور ایک عام تشویش پھیلی کہ معلوم
 نہیں کہ کیا بلا اس ملک پر نازل ہو گئی ہے جس کا پتہ نہیں۔ سبوں نے حسبِ عادت
 اوس حکیم یگانہ روزگار کی طرف رجوع کیا وہ خود وہاں گئے اور بہت غور سے نقش
 قدم کو دیکھ کر ٹھنڈی سانس بہری اور کہا کہ اگر میں تم میں نہ ہوں تو تمہاری کیسی
 گزرے گی سب نے اونکی جلالت شان کی تصدیق کی اور منت کو تسلیم کی انہوں
 نے اون آثار قدم کے نسبت یہ رائے قائم کر کے ایک شعر موزون کر دیا۔
 بوجہ نہ بوجہ لعل جھکڑ اور نہ بوجہ کوئی پاؤں کو چلی باند بکر ہرنا کو داہوئی

نیٹے ہرن نے پاؤں کو چکی باندھ کر دیا ہے اس تشخیص سے لوگوں کا تردد فروجوا اور
نہایت ممنون ہوئے۔

غرض رلے تو ضرور قائم کی مگر گواہوں میں خطا ہوئی مگر اس قسم کے
راہوں میں جج عقلا کو اطمینان نہیں ہو سکتا گواہوں کے پیردلوگ تسلیم و تصدیق
کر لیں۔

(۵) جب تک کسی جسم کو کسی چیز سے تعلق ہوتا ہے وہ زمین پر
نہیں گرتا اور جب تعلق بالکلیہ ٹوٹ جاتا ہے تو وہ گر پڑتا ہے مثلاً میوہ کا تعلق
جھاڑ کے ساتھ ہوتا ہے یا کوئی چیز تانے سے لٹکائی جاتی ہے یا پتھر اوپر پیکھا جاتا ہے
جس سے تعلق پکینے والی قوت کا ہوتا ہے یا جاندار کو دلتا ہے یا پزندہ اڑتا ہے
جس میں تعلق اذکی قوت کا ہوتا ہے۔

غرض ان سب صورتوں میں جب تک تعلق جسم کا کسی چیز کے ساتھ
ہوتا ہے زمین پر گرتا نہیں اسلئے کہ وہ اشیاء کو روکتی ہیں اور اسلئے وزن کے
متحمل ہوتے ہیں تا وقتیکہ ان میں ضعف پیدا ہو پھر جب ان میں ضعف پیدا ہوتا
تو قوت اسلئے روکنے کی ان میں نہیں رہتی ہے اسلئے اقل اوس جسم کا بالطبع اپنے
حرز کی طرف مایل ہوتا ہے۔ اگر اسلئے گرنے کی قوت زمین کی کشش مان لی جائے تو صحیح
بات غور طلب ہے کہ زمین تعلق کے وقت بھی کشش زمین کی اوس سے متعلق ہوتی ہے
یا نہیں اگر نہیں ہوتی تو بے تعلقی کے بعد تعلق ہونی کی کیا وجہ تعلق کشش کا توفض
جسمیت کے ساتھ ہے جو دونوں حالتوں میں موجود ہے۔ اور اگر تعلق کے
وقت بھی کشش متعلق رہتی ہے تو اسکا اثر کیوں نہیں ظاہر ہوتا۔ اگر مانع ظہور

اٹوڑہ چیز ہے جس کے ساتھ اسکا تعلق ہے تو ایسے ضعیف تعلقات اس قوی قوت کو جسکا حال مکر معلوم ہوا کیونکر دفع کر سکتے ہیں اور اس مقادمت کو کس قسم کی عقل قبول کر سکتی ہے۔

اگر کہا جائے کہ ان تعلقات میں کوئی قوت نہیں یا یہ بھی تو قوتیں نہیں جس سے معارضہ اور مقادمت باہمی قوی کی لازم آئے۔

قوت ہم کہیں گے اگر کشی قوتیں چیز کو کم روز تاکے سے لٹکا دیں تو وہ رکنے سیکھتی ہیں سمجھا جائے گا کہ قوت جسمت کی تاکے کی قوت پر غالب آگئی بخلاف اسکے کہ تاکا مضبوط ہوا اور اسکی جسمت کو گرنے سے روک دے۔ تو سمجھا جائے گا کہ تاکے کی قوت جسمت کی قوت پر غالب آگئی اور اسکی مثال ایسی ہوگی جیسے ایک شخص دوسرے ہاتھ کو زور سے پکڑے اور دونوں باہم زور کریں پھر جو شخص چڑانا چاہتا ہے چڑائے تو وہی غالب رہے ورنہ دوسرا غالب سمجھا جائیگا۔ دوسری مثال یہ ہے کہ ایک لوہے کے ٹکڑے کو تاکے سے باندھیں اور مقناطیس کی حدت میں روکے رہیں اگر مقناطیس کی کشش تاکے کو توڑ کر لوہے کو پہنچ لے تو قوی سمجھی جائیگی ورنہ مقناطیس کم زور سمجھا جائے گا۔ جسکا مطلب یہ ہوگا کہ تاکے کی قوت کشش بڑی ہوئی ہے یہاں بھی صورت ہوئی کہ زندہ چیز اگر تاکے سے لٹکی رہے تو اس چیز کے ساتھ دو قوتیں متعلق ہوں گی ایک قوت جسمت کہے یا قوت کشش زمین دوسرے تاکے کی قوت دونوں قوتیں باہم متعارض اور برابر کام میں لگے رہتے ہیں گو یہ ظاہر معلوم نہ ہو اسی وجہ سے تاکا چند روز تک کم زور ہو جاتا ہے اور وہ چیز گر پڑتی ہے اس وقت تک اس کشش کشی میں

جسم معلق نگار مہتا ہے جیسے حکمت جدیدہ میں ثابت کیا جاتا ہے کہ اسی قسم کی کشش کی وجہ سے زمین وغیرہ کو اکب معلق ہیں۔

حاصل تقریر یہ ہوا کہ تاکے میں قوت ضرور ہے جو جسم کو گرنے سے روکتی ہے اور اگر محاورہ میں کہی جائے یا عموماً نہ سمجھی جائے تو ہماری دلیل میں ضعف نہیں آتا اس لئے کہ اور حکمیہ میں الفاظ اور محاورات و عام خیالات کا اختیار نہیں بلکہ حالت واقعہ و کیسی جاتی ہے اگر غور کیا جائے تو آدمی کی قوت بھی اعصاب سے متعلق ہے جنکو تاگوں کے مثل کہتے ہیں۔

الغرض زمین کی قوت کشش اگر مان لیجائے تو یہ کہنا پڑیگا کہ وہ کمزور و کمزور ہے کہ تاکے کی قوت معارضہ پر غالب نہیں آسکتی۔

یہ امر قابل غور ہے کہ پہلا ایسی قوت ضعیفہ آفتاب کی قوت کے ساتھ کیا معارضہ کر سکیگی اس پر رائے صاحب موصوف لکھتے ہیں کہ حکمت فیما غوری گو کہ لمن الملک سجاری ہی ہے جناب اس آواز کی سننے والی سماعتیں بھی اور ہی ہیں جو تمام آوازوں سے خالی اور اونکے پردے جمیع نقوش سے سادہ ہیں بخلاف ہمارے سماعتوں کے کہ اقسام کے آوازوں سے بہرے ہوئے ہیں یہاں وہ آواز ایسی ہے جیسے نقار خانہ میں طوطی کی آواز۔

(۶) کشش مقناطیسی مثل خطوط شعاعی کے ذی قوت سے نکلتی ہے خیالچہ مقلح الافلاک میں اسکو مدلل کیا ہے۔ اب فرض کیجئے کہ سو ہاتھ مشرق خیز لکڑیوں پر لکڑا کیا جائے تو سو ہاتھ مربع خطوط کششی کا بھی اوسکے محاذی ہوگا جسکی وجہ سے کہیں نہ کہیں وہ مسقف گر پڑیگا اور اسی مربع خطوط کو آفتاب کے

کھینچے میں بھی دخل ہے کیونکہ یہ اوس مجھوٹے کش کا جزو ہے جو زمین سے ٹکرا آفتاب تک پہنچا اوس کو کھینچتے ہیں۔

اور ظاہر ہے کہ ہر ذرے کے وجود کو کل کے وجود میں دخل ہے اس وجہ سے ہم کہہ سکتے ہیں کہ یہ مربع آفتاب کے ایک حصہ کو ساڑھے نو کروڑ میل سے کھینچتا ہے اور جس قوت سے کہ آفتاب کو کھینچتا ہے اوس سے ساڑھے نو کروڑ زیادہ قوت سے سقف کو کھینچتا ہے اور علاوہ اوس کے سقف کا بھی زمین کو کھینچنا ابھی معلوم ہوا ہے اور دو چار لکڑیاں سقف کو لے کھڑی ہیں کسی قوت کا مجال نہیں کہ اوس کا مقابلہ کر سکے اس میں شک نہیں کہ خدا تعالیٰ کی قدرت کمال درجہ کی اس سے ظاہر ہوتی ہے لیکن اگر بھی لحاظ ہے تو اوس کو تصوف کا مسئلہ بتانا چاہئے حکم عقلیہ کے معرکوں میں لاکر دشمنوں سے صوفی گری کی توقع رکھنا عقل سے دور ہے۔

(۷) منقح الافلاک میں لکھا ہے کہ جو جسم ہے لیکن اوس کے اجزا ایسے چھوٹے ہیں کہ اور اک بشری اوس سے عاجز ہے اور حرکت اوسکی ایسی سریع ہے کہ توپ کے گولے سے دس لاکھ چند سے زیادہ تیز ہے۔ فور کا جسم ہونا جب ثابت ہے تو ہم کہتے ہیں کہ اصول کشش پر اوس کا اپنے معدن یعنی آفتاب سے جدا ہو کر زمین تک آنا محال ہے اس لئے کہ وہ جسم فور آفتاب کے قابو میں ہے جس کی قوت تمام سیاروں کی قوت سے بڑی ہوتی ہے اس ضعف النیان کی کیا حقیقت کہ آفتاب کی قوت پر غالب اگر اوس کے قابو سے نکل سکے اور زمین وغیرہ میں یہ قوت کہاں کہ آفتاب پر حملہ کر کے اوس کے قابو کی چیز کو وہاں سے کھینچ لاوے۔

شمس اٹھی من لکھا ہے کہ سطح زمین اجسام کو کھینچتی ہے شمس بھی کھینچتا
 مگر زمین سے نزدیک ہونے کی وجہ سے میوہ وغیرہ اجسام کو آفتاب نہیں کھینچ سکتا ہے۔
 جب آفتاب زمین کے قابو کی چیز کو نہیں کھینچ سکتا ہے تو پھر اسی زمین وغیرہ میں
 وہ طاقت کہاں کہ آفتاب کے قابو کی چیز کو کھینچ لادیں۔
 الحاصل اگر حکمت جدیدہ کی بات خدا نخواستہ چل جائے تو تمام عالم
 اندھیرے والا مال ہو جائے۔

(۸) ہوا کا ہر جرم جس سے خط کشش متعلق ہوگا اور مجموع ہو کر
 ساتھ مجموع خطوط کشش اور قاعدہ ہے کہ جو جرم کا کسی کشش کے قابو میں آ جاتا
 تو اس سے وہ چوڑ نہیں سکتا جب تک کوئی قومی قوت اس کو نہ چڑا دے جیسے
 لوہے کے اجزاء مقناطیس کے اجزائی محاذیہ سے علیحدہ نہیں ہو سکتے۔ اس سے ظاہر
 ہے کہ اگر حکمت جدیدہ کے مطابق زمین کشش کرنے لگی تو دم بہرین اختباس کی وجہ
 سے دم گہٹنے لگیں اور تھوڑی دیر میں سمیت پیدا ہو جائے۔ جس سے کوئی تنفس
 روی زمین نہ ہو سکے۔

(۹) مشک میں ہوا پر کے پانی میں ڈبوئے یہاں تک کہ زمین کی
 سطح تک پہنچ جائے پھر وہاں سے چوڑ دی جائے تو پانی کے اوپر بھکتی ہے
 اگر زمین میں کشش ہوتی تو مشک کو کبھی نہ چوڑتی جیسا کہ مقناطیس لوہے کو نہیں
 چوڑتا۔

(۱۰) ہر وقت فضا میں سے علیحدہ موجود رہتا ہے جس پر صبح اور
 غروب کے وقت آفتاب کا متغیر ہونا دلیل ہے۔ اگر زمین میں کشش ہوتی تو

ادل تو اسکو اپنے سے علاحدہ ہونے نہ دیتی مگر جو ابھی تو فوراً گنہ گارتی کیونکہ آخر وہ بھی ہم
ہے۔

۱۱) مایہ اگر ادب سے ہٹکا جاوے تو زمین تک سطح مستقیم آتا ہے اور جب
زمین کو پہنچتا ہے تو اچھلتا ہے یعنی دور ہوتا ہے۔

یہاں یہ امر غور طلب ہے کہ وہ دور کیون ہوتا ہے اگر زمین کی کشش
کی وجہ سے پچھے آتا ہے تو تقضی اس نسبت متقیہ کا یہ ہے کہ کتنا ہی صدمہ پہنچے زمین
اسکو اپنے سے دور نہ ہونے دے جس طرح مقناطیس لوہے کو جوڑتا نہیں گواصل
کیونکہ کتنی ہی زور سے ٹکرا اور صدمہ ہو۔ اور یہ بھی ظاہر ہے کہ پتھر مین میل اگر
سے تہیچے جا چکا ہے۔ اسکا تقضی یہ نہیں کہ ادب کے جانب حرکت دے یا بل
اور فکر سے بیہات معلوم ہوتی ہے کہ پتھر جب حرکت طبعی سے گر تلبے تو اس وقت
جو چیز اس کے مزاحم ہوتی ہے تو اسکو دفع کرنا چاہتا ہے پھر اگر عائق یعنی روکنے
والی چیز اس سے کم قوت ہو تو اسکو ایسا صدمہ پہنچاتا ہو کہ وہ بھی اس کے ساتھ
گر پڑے اور اگر عائق قوی ہو تو پتھر اس کے صدمہ سے متاثر ہو کر واپس ہوتا ہے
یعنی عائق اسکو زور سے صدمہ پہنچا کر دور کر دیتا ہے بطرح کوئی زور سے
کسی کو ڈھکیلا دیتا ہے۔

اس سے ظاہر ہے کہ زمین مین بجائے قوت جاذبہ کے قوت دافعہ ہے
کہ جسم اس کے پاس آتا ہے تو فوراً اسکو دور کر دیتی ہے۔

ادل و التمش پر پوشیدہ نہیں کہ جس دلیل سے قوت جاذبہ زمین کی ثابت
کیجاتی تھی اس دلیل سے زمین کی قوت دافعہ ثابت ہو رہی ہے اور لطف

یہ ہے کہ قوت واقعہ پر مشاہدہ گواہی دے رہا ہے اور قوت جاذبہ پر سوکڑا ادعا و تخمین کے کوئی دلیل نہیں اس لئے کہ اگر جاذبہ ہوتی تو پھر ٹکڑا کر داپس نہ ہوتا جیسا کہ لوہا مقناطیس سے ٹکڑا کرتا ہے اور واپس نہیں ہوتا۔

اب اہل انصاف سے ہم توقع رکھتے ہیں کہ ذرا غور کریں کہ قوت جاذبہ جو لامسہ میں محسوس ہونے لگی چیز ہے جیسا کہ اوپر معلوم ہوا اگر زمین میں ہوتی تو ہر ذریعہ لامسہ میں محسوس ہوتی حالانکہ کسی حالت میں وہ محسوس نہیں ہوتی اور قوت واقعہ اسکی مشاہدہ ثابت ہے پھر جو چیز مشاہدہ سے ثابت ہے اسکو نہ ماننا اور ماننا تو اسکی ضد کو جونی الحقیقت از قلم محسوسات ہے لیکن کہیں محسوس نہ ہوئی کس قدر بے انصافی کی بات ہے۔

ہر شخص سمجھ سکتا ہے کہ احد الفئدین سے ایک فئدہ کا وجود جب مشاہدہ ثابت ہو جائے تو دوسرے کا عدم یقیناً سمجھا جاتا ہے۔

حکمت جدیدہ کا مدار جب جس پر ہے تو اس مذاق والی اہل انصاف سے ہمیں توقع ہے کہ اب زمین کی قوت واقعہ کے قائل ہو جائیں گے ورنہ اطلاقاً اتنا ضرور رہے کہ قوت جاذبہ کا اعتقاد اور خیال ذہن سے نکال دینگے۔

(۱۲) زلزلہ کا سبب یہ بیان کیا جاتا ہے کہ بخارات مہذبہ حرکت کے نکلے ہیں۔ اس سے ثابت ہے کہ زمین میں سرکشی نہیں فئدہ اوکو حرکت سے روکتی اسلئے کہ آخر وہ بھی اجسام میں اور ہر جسم کو زمین اپنی طرف کھینچتی ہے۔ اگرچہ ممکن ہے کہ یہ خاکی ثراؤ نا لائق سے سرکشی کرنا چاہتے ہوں گے مگر اس مادہ ہریان کی سرکشی تو کیا اثر کہاں ہے جو اپنے کو زمین اوکو تہام نہیں سکتی۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ جس حصہ میں وہ بخارات ہوتے ہیں وہاں کی قوت ادنیٰ قوت کی مقاومت نہیں کر سکتی۔

مگر یہ جواب تسکین بخش نہیں اسلئے کہ ابھی معلوم ہوا کہ اس حصہ زمین کو آفتاب کے کھینچنے میں دخل ہے جب ساڑھے نو کروڑ میل سے اتنے بڑے جسم کو وہ حصہ زمین کا کھینچتا ہے تو اون بخارات بے ثبات کو کھینچنے میں کیا عذر ہے۔

(۱۳) بخار و دھواں کا سبب شمس الضحیٰ وغیرہ میں لکھا ہے کہ وہ آفتاب کی کشش سے عموماً اور چاند کی کشش سے خصوصاً ہوتا ہے۔ کسی سمندر میں وہ کم ہوتا ہے اور کہیں زیادہ چنانچہ قریب خلیج فنڈا کے سمندر لہریں مارتا ہوا بیس تیس میل تک برابر سو فٹ پانی کو اس زور سے اوجھاتا ہے کہ اس کے آواز کا جانور تہر جاتے ہیں اور فیلو نصاحب کا قول نقل کیا ہو کہ قمر کی کشش آفتاب کی کشش سے پانی پر بیچ گنا اثر دکھاتی ہے اس کا سبب یہ ہے کہ گرہ سمس بہت دور واقع ہے۔ اس تقریر سے ظاہر ہے کہ آفتاب تھینا ساڑھے نو کروڑ میل سے پانی کو کھینچتا ہے۔ اور چاند تھینا دو لاکھ اڑتیس ہزار میل سے۔ اور سطح پانی کا جہاں مدھور ہوتا ہے کہیں تو زمین سے نہایت قریب ہے اور کہیں دور بھی ہے تو عموماً ایک دو میل بہر حال زمین کو اس سطح آب کے ساتھ نہایت قریب حاصل ہے جب نفس کشش میں آفتاب اور زمین برابر ہیں جس کی وجہ سے دونوں اپنی اپنی جگہ پر رکے ہوئے ہیں تو ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی کشش کا اثر ہونا اور اس پانی کا سو فٹ اس طرف کھینچ جانا اور تھوڑے فاصلہ سے

کشش زمین کا بالکل اثر ہونا کسی قدر خلاف قیاس ہے۔

شاید یہاں یہ جواب دیا جائے گا کہ زمین ہی کشش کا اثر ہے کہ آفتاب پانی کو کھینچ نہیں لیتا ورنہ کل سمندریں نظردن سے غائب ہو جاتے۔
 اولیٰ تاہل سے یہ معلوم ہو سکتا ہے کہ یہ جواب عقل سے کس قدر بے تعلق ہے۔ اس لئے کہ جب سطح آب زمین سے مثلاً ایک میل کے فاصلہ پر رہا اور آفتاب کی کشش کا اس قدر زور ہو کہ تنوفاً اپنے طرف اس کو کھینچ لیا اور زمین کی کشش مغلوب ہو گئی یہ سوفاً جاننے کے بعد زمین کا غلبہ ہوا اور قوت آفتاب پسا ہوئی۔ اول تو آفتاب و زمین کی قوتیں مساوی ہونیکی وجہ سے ممکن نہیں کہ ساڑھے نو کروڑ میل سے آفتاب کی قوت زمین کی قوت پر اس مقام میں غالب ہو جہاں سے زمین ٹھینا ایک میل ہو۔ اس لئے کہ مسلم ہے کہ تاثیر کشش کی قریب سے زیادہ ہوتی ہے چنانچہ اسی وجہ سے چاند باوجودیکہ آفتاب سے لاکھوں حصہ چوٹا ہے اس لئے کہ قطر آفتاب کا آٹھ لاکھ تراسی ہزار میل سے زیادہ اور قطر چاند کا دو ہزار ایک سو تیس ^{۲۱۶} چوٹا ہے۔ مگر پانی کو کھینچنے میں پانچ حصہ قوت زیادہ رکھتا ہے۔

جب آفتاب نے پانی کو سوفاً اپنے طرف کھینچ لیا تو طائر ہے کہ بہ نسبت اول کے قوت کششی زمین کی کس قدر کم ہو گئی اور قوت آفتاب کی بڑھ گئی اور جس قدر زمین کی قوت میں بہ سبب بعد کے گھساؤ ہوا اسی قدر آفتاب کی قوت میں بہ سبب قوت کے ترقی ہوئی۔

اس وقت ممکن نہیں کہ قوت زمین کی قوت شمس کا مقابلہ کر سکے

کیونکہ جو وقت مقابلہ کا تھا نیفے قبل پانی کے چھڑنے کے گزر گیا۔

پان اگر پانی زمین سے ساڑے نوکر و طویل سے زیادہ دور ہو تو غلبہ آفتاب کا ممکن ہے۔

پچھ چو نکہ پانی میں اتصال ہے اور کوئی چیز جدا کر نیوالی وہاں موجود نہیں
اسلئے تھوڑے عرصہ میں کل سمندر دیکھا پانی آفتاب اور چاند کی طرف کھینچ جاتا۔ اور اگر
آفتاب کی قوت باوجود قوسی ہو جائیکے زمین کی اس قوت سے جو بہ نسبت سابق
بھی کم ہو گئی مغلوب ہو جائے تو اس آفتاب پر تفت ہے کہ اول حملہ چیز کیا ہی کیوں
اور جب کیا تھا تو غلبہ کے بعد مغلوب کیوں ہو گیا شاید زمین نے تعلق و چا ملو
سے کام لیا ہو گا۔

مگر یہ تو روز کا جھگڑا ہے اگر کوئی ضابطہ نہ ہو تو تعلق پر کب تک کام چلے
اور جب تعلق ہی ہے تو پہلے سے اسکی فکر کیوں نہیں کی جاتی۔
الحاصل عقل سے یہ بات کہی ثابت نہیں ہو سکتی کہ شونکے وجہ سے
مذہب رکاوٹ کا وجود ہوتا ہے۔

مسئلہ مانحن فیہ میں تقریر استدلال یہ ہے کہ اگر زمین میں کشش توجہ و جذبہ ہو سکتا
اور جزدومد کا وجود مشاہدہ ہے اسلئے کشش زمین باطل ہے۔

(۴۴) شمس الفصحی میں لکھا ہے کہ زمین اور سمندر کے بخارات کو شمس ندیغہ
شعل اپنے طرف کھینچ لیتا ہے جب ابجزلے متصادم ہوتے ہیں تو رفتہ رفتہ کرہ زہرہ کے
قریب پہنچتے ہیں اور منجھ ہو کر دہنی ہو کر بصورت باران نازل ہوتے ہیں۔

اور حقیقت بخارات کی یہ لکھی ہے کہ سطح آب اور اجزائے مائتہیات

تمازت آفتاب کے متصاد ہو کر اس قدر قریق ہو جاتے ہیں کہ اونکا وزن اوپر کی ہوا بھی سبک ہوتا ہے اور اجزلے مذکورہ ہوا کے ساتھ اوپر ہی اوپر اڑا کرتے ہیں اور بخارات کہتے ہیں اچھے۔

اس سے یہ بات ظاہر ہے کہ بہ نسبت بخارات کے پانی نہایت ثقیل ہے اس لئے کہ وہ سبک ہوا سے بھی زیادہ سبک ہیں اور پانی ثقیل ہوا سے بھی زیادہ ثقیل ہے باوجود اسکے مدوجز زمین آفتاب پانی کو خود بلا واسطہ کھینچتا ہے۔

اور بخارات کو اپنی ذاتی قوت کشش سے زمین کھینچتا بلکہ مہوپ ہوا میں مدولیتا ہو پہلے اسمقام میں کوئی بات تسکین بخش معلوم ہونا چاہیے کہ کیا وجہ کثرت کھینچنے کے اور خفیف کو نہ کھینچ سکے ورنہ شان حکمت سے بعید ہے کہ سرسری نظر سے کوئی بات خیال کر لی جا خواہ وہ بنے یا نہ بنے اور کوئی تسلیم کرے یا نہ کرے اس سے تو جہل سیٹا اچھا کہ اوس میں صرف لاعلمی ہوتی ہے۔ اور یہاں علاوہ اسکے خلاف واقعہ واقعی سمجھا جاتا ہے۔ اگر کسی مصلحت سے آفتاب نے ان بخارات کے لینے کو شعلہ ہیجا تہا ن زمین زمین کس خواب خرگوش میں تھی کہ اسکے گرد و مین پرورش پائے ہوئے اسکے جگر گوشوں پر یہ تعدی ہو کہ گرد و ن کو س سے ایک ظالم اگر اونکو چھین لیا اور اوسکو خبر نہ ہو۔

اگرچہ اس بے خبری کا ہمیں شکریہ کرنا چاہئے اسلئے کہ ہمیں اوسکی بددلی کہا نا یا فی نصیب ہوا ورنہ وہ اگر ہوشیار ہوتی اور اس قوت سے جس سے آفتاب کو کھینچتی ہے ان بخارات کو داب بیہوشی تو چھاری دھوپ کی کیا طاقت کہ اونکو بخش دے سکتی پھر تو عام فطرت سال سے اہل زمین کا فیصلہ ہی ہو گیا ہوتا۔

اس موقع میں صحیح گفتگو میں قنہ است خواہش بردہ بہ ۴ کا مضمون خوب
صادق آتا ہے بلکہ صحیح انجین ہونے کا کافی مرہ بہ ۴ اگر کہے تو صحیح ہے۔ لیکن
یہ بیخبری ایک بڑی آفت ڈھانے والی بلکہ قیامت برپا کرنے والی ہے
کیونکہ اگر زمین ایک منٹ کشش سے غفلت کرے تو ہزاروں میل آفتاب
اور زمین دور نکل جائیں اور نظام شمسی کا سلسلہ چکشون کے ساتھ مربوط ہی
درہم و برہم ہو جائے اور نظام کے یارے باہم مگر اگر عالم ثابت میں جا پڑیں اور
وہاں بھی اسی قسم کا ایک حشر برپا کر دیں۔

اس تقریر کی تصدیق یوں ہو سکتی ہو کہ چند کروں کو ڈوریوں سے باندھ کر
معلق کیجئے اور پھر ایک ڈوری کو قطع کر کے دیکھ لیجئے کہ اوسکے ٹوٹنے سے ہی تمام
کرات میں کیا کیفیت پیدا ہوتی ہے۔

غرض زمین کی غفلت سے اگر اہل زمین کی جان بچتی ہے تو تمام
عالم تباہ ہوتا ہے جس میں کائنات سرک میں۔ اگر کہا جائے کہ زمین کی کشش جو آفتاب
سے متعلق ہے اوس کا مقضائے ذاتی ہو کسی حالت میں وہ اس ہی حد نہیں ہو سکتی
اور نہ اوس سے غفلت کر سکتی ہے تو ہم کہیں گے کہ خطوط کشی جو آفتاب سے
متعلق ہیں وہ بخارات پر سے ہوتے ہوئے وہاں تک پہنچتے ہیں۔ یعنی خطوط
کشی سطح آفتاب سے متعلق ہیں اور بخارات بھی متعلق ہیں اور جب آفتاب پر
اونکا اثر پڑتا ہے تو ممکن نہیں کہ اون بخارات پر اثر نہ پڑے پھر کیا عقل قبول
کر سکتی ہے۔ کہ دھوپ اس قوی قوت کا مقابلہ کر کے بخارات کو زمین کے
قبضہ سے نکال سکے ہرگز نہیں۔ اس تقریر سے ہمارا مقصود ثابت ہو گیا کہ نظام

شمسی کالڈاکرشنون پر نہیں ہو سکتا ورنہ بخارات زمین سے نہ اڑتے اور ہم لوگ پانی کے قطرہ قطرہ کو ترستے اور سارا عالم تباہ ہو جاتا۔

ف چونکہ بخارات اور بارش کے مباحث نہایت لطیف اور دلچسپ ہیں اسلئے ختمنا یہ بحث بھی یہاں مناسب سمجھی گئی۔ ابھی معلوم ہوا کہ بخارات پانی کے وہ لطیف اجزاء ہیں جن کو دھوپ اور الیجاتی ہے۔

اب یہاں یہ دیکھنا چاہئے کہ ان اجزاء کو اڑانیکے لئے صرف دھوپ کافی ہے یا کسی اور چیز کو بھی اس میں دخل ہے۔ ظاہر تو سمجھی معلوم ہوتا ہے کہ فقط دھوپ کافی ہے۔ چنانچہ اسی وجہ سے ہر روز زمین سے بہانپ لیئے بخارات نکلتے ہوئے محسوس ہوتے ہیں پہر کیا وجہ ہے کہ ہر روز جہاں جہاں دھوپ پڑتی ہے یعنی زمین اور سمندر سے بخارات نہیں اڑتے اور اگر اڑتے تو بارش کیون نہیں ہوتی۔

وجہ اسکی یہ بیان کیجاں کیگی کہ اڑتے تو ہیں مگر نہ اس قدر کہ کہہ رہی ہوں ہنچکر منہجہوں بلکہ کمی کی وجہ سے منضمحل ہو جاتے ہیں یا یوں کہئے کہ ہوا اذ کو جذب کر لیتی ہے اور موسم خاص میں کثرت سے اڑتے ہیں۔

یہاں یہ بات قابل غور ہے کہ خط استوا کے دونوں جانب میں سوائے مقام میل تکلی کے ہر مقام کے ساتھ آفتاب کی وضع ہر سال میں دو بار برابر ہوتی ہے مثلاً جس مقام پر آفتاب ابتدائے ثور میں سر پر ہوگا تو انتہا براسہ میں بھی وہاں سر پر پر ہوگا پہر کیا وجہ ہے کہ جن مقامات میں آفتاب جب اسد میں مثلاً ہوتا ہے تو بارش کا موسم رہتا ہے اور جب ثور میں ہوتا ہے تو نہیں رہتا ہندوستان میں ابتدا

بارش اسوقت ہوتی ہے کہ آفتاب سرطان میں ہو اور افریقہ جنوبی بلاد روس وغیرہ میں اسوقت
 کہ آفتاب حمل میں ہو اور بلاد حبش میں جب آفتاب ثور میں اور افریقہ کے بعض حصوں
 میں جب آفتاب میزان میں ہو اور انتہا کہیں چار مہینوں میں ہوتی ہے کہ میں زیادہ
 میں چنانچہ ملک دنگارک میں آٹھ مہینے اور ملک نارومی میں دو ازودہ ماہ بارش رہتی ہے
 جیسا کہ مرآۃ الوضیہ اور شمس الفخفی اور مفتاح الارض وغیرہ سے یہ امور ظاہر ہیں اگر آفتاب
 کا تقریباً سمت الراس پہنچنا بارش کیلئے شرط ہے اس وجہ سے کہ شعاعیں اسوقت سیدھی
 پڑتی ہیں تو چاہئے کہ اکثر افریقہ میں جو خط استوا سے قریب ہے ہمیشہ بارش رہے اور
 ناروے میں جو منطقہ بارہ میں ہے اور جسکا عرض بلد ستر درجن سے زیادہ ہے کہیں
 بارش نہ ہو چنانچہ شمس الفخفی میں لکھا ہے کہ قطب شمالی و جنوبی میں گرمی کی قلت ہے
 اسلئے وہاں نسبت خط استوا کے مینہ کم برتا ہے کیونکہ بخارات کم اُٹھتے ہیں۔ یہاں
 شاید یہ جواب دیا جائے گا کہ یہ اردو سرے مقامات کے بخارات ہیں جن کو ہوا لیجاتی ہے
 چنانچہ المرآۃ الوضیہ میں لکھا ہے کہ مصر میں باوجود قریب سمندر کے بارش ہونے کی
 وجہ یہ ہے کہ شمالی ہوا سمندر کے بخارات کو بہ سبب پہاڑ نہ ہونیکے وسط
 افریقہ میں لیجاتی ہے جہاں پہاڑ ہیں انتہی۔ اگر یہ تسلیم بھی کر لیا جائے تو جسطرح
 جنوبی ہوائیں اون کو ناروے میں لاتی ہیں اسی طرح شمالی ہوائیں جیسے مصری
 بخارات کو وسط افریقہ میں لیجاتی ہیں چاہئے کہ اذکو بھی دوسرے ممالک میں
 لیجائیں حالانکہ کتب جغرافیہ سے ثابت ہے کہ وہاں ہمیشہ بارش رہتی ہے۔ رہا یہ
 کہ شمالی ہوائ کے ساتھ وہاں بھی بخارات آتے ہوں سو یہ ممکن نہیں اس لئے
 کہ اوسکے شمالی جانب بحر منہد ہے جس میں آفتاب کا مطلقاً اثر نہیں۔

یہاں ایک احتمال باقی ہے کہ شاید شمالی ہو اور وہاں چلتی ہی نہ ہو جس سے
 ابرو دفع نہ ہوں یا چلتی بھی ہو تو کہیں کہیں تو اسکو یوں دفع کرنا چاہئے کہ رسالہ طبعاً
 یہ بات مصرح ہے کہ ہوائے محرور منقطعہ محروکہ طبقہ بالامین جانب قطبین جاتی ہو کہ وہاں
 معاولت پیدا کرے اور قطبین سے طبقہ پائین خط استوا پر آتی ہے اس سے ظاہر ہے
 کہ تابستان کے چہرہ مینے تو ہوائے شمالی وہاں ضرور بہتی رہتی ہے۔ اگر کہا جائے
 کہ منقطعہ حارہ کے بخارات ہوائے طبقہ بالائی کے ساتھ جا کر بسبب برودت
 کے برس جاتے ہیں تو اسکا جواب یہ ہے کہ پہلے تو بخارات منقطعہ حارہ کے ایام
 تابستان میں وہاں جانا مسلم نہیں۔ اسلئے کہ یہ بات مصرح ہے کہ ہوا جب بہت گرم
 و خشک ہوتی ہے تو بخارات کو جذب کر لیتی ہے یعنی وہ بھی ہوا ہو جاتے ہیں۔
 اور اگر بالفرض بلند ہو کر شمالی کی جانب حرکت کریں تو جب منقطعہ حارہ سے خلج
 ہونگے یعنی ٹینڈل درجون کے بعد بندریج اور پھر برودت کا غلبہ ہوتا جائے گا
 یہاں تک کہ چالیس یا پچاس درجہ عرض بلد پر ضرور سرد ہو جائیگے خصوصاً رات
 کے وقت اس صورت میں حسب قاعدہ مقررہ برودت کے غلبہ سے بخار ہو کر او کو اسی سا
 میں برس جانا چاہئے سرد درجے کے مارے تک وہ ہرگز نہیں پہنچ سکتے مصر
 کی دریا سے جو بخارات اٹھتے ہیں وہ تو دس بندرہ ہی درجون میں قابلیت پیدا
 کر کے وسط افریقہ میں برس جاتے ہیں حالانکہ یہ ملک عین منقطعہ حارہ میں خط استوا سے
 قریب تخمیناً پندرہ درجون عرض شمالی پر واقع ہے۔ اور اگر پہاڑوں کی ضرورت ہے
 تو ناروے کے اطراف پہاڑی بکثرت موجود ہیں بہر حال منقطعہ حارہ کے بخارات
 جذب ہوائے موسم تابستان کے حرارت سے بیکر بعد منقطعہ حارہ کے ہوائے طبقہ

بالائی میں جو زہریلے سے نہایت قریب ہے پچاس درجہ طے کر کے پہاڑوں سے
 پھلکھچھو سالم نارے میں پہونچکر برسا ہرگز قرین قیاس نہیں۔
 یہاں ایک بات اور معلوم کرنی ہے کہ جب بخارات کی وجہ سے
 بارش ہوتی ہے تو کیا وجہ ہے کہ کسی سال مطلقاً بارش نہیں ہوتی۔ بلکہ بسا
 اوقات قحط سالی متواتر کئی سال رہا کرتی ہے اور اکثر بے ہنگام بھی پانی برس جاتا
 ہے۔ بے ہنگام بخارات کہاں سے آجاتے ہیں۔ اور عین ہنگام میں کد بر مفعول و
 ہو جاتے ہیں اگر زمین بخارات کو بارش کے وجود میں دخل تمام ہے تو جب دو چار سال
 اساک باران ہو جائے تو چاہئے کہ آئندہ کے لئے امید بارش کی منقطع ہو جا
 اسلئے کہ مادہ بارش یا اجزائے مائیتہ اس صورت میں تقریباً فنا ہو جاتے ہیں
 حالانکہ بعد قحط کے بارش اکثر کثرت بھی ہوتی ہے۔ اور اگر سمندر کے بخارات اسے
 بھی بارش ہوتی ہے تو کبھی اساک نہ ہونا چاہئے اسلئے کہ اگر زمینی بخارات فنا
 ہو جائیں تو سمندر کے بخارات ضرورت سے زیادہ بھل سکتے ہیں اور ملک
 عرب میں تو ہمیشہ بارش رہنا چاہئے۔ اسلئے کہ تین طرف سے سمندر اس ملک کو
 کہیرے ہوئے ہے حالانکہ وہاں بارش بہت کم ہوتی ہے بلکہ کسی حصہ میں تو
 ہی نہیں۔ جیسا کہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے برخلاف اس کے تمام ہندوستان میں
 پانی کثرت برتا ہے حالانکہ اکثر بلاد اس کے سمندر سے بہت دور ہیں۔
 کتب جغرافیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ ریگستان کا ہونا اور پہاڑوں کا
 ہونا بھی مانع بارش ہے چنانچہ شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ مصر کے بالو کے قی و قیو مید
 ہو اگر گرم کر دیتے ہیں کہ رطوبت منجذب ہو جاتی ہے اور مرعہ و ضیہ میں لکھا ہے کہ

پہاڑا بر کو کھینچتے ہیں اور بخارات وہاں جمع ہوتے ہیں اسلئے وہاں پانی بکثرت برتا ہے اور مصر میں کمی بارش کی وجہ یہ بتلائی ہے کہ وہاں بلند پہاڑ نہیں اسلئے شمالی ہوائیں ان بخارات کو جو دریا سے پیدا ہوتے ہیں ہانک کر وسط افریقہ میں لیجاتے ہیں۔ پہاڑوں کا بخارات کو کھینچنا بذاتہ باطل ہے ورنہ پہاڑوں سے بچکر میدان تک وہ کہیں نہ پہنچتے حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ پہاڑوں کے اوپر اور اطراف سے بلا فراحت ہر طرف دوڑتے ہیں ہاں جب وہ پہاڑوں سے بلند نہیں ہوتے تو گرہاتے ہیں اور باوجود اسکے کہیں کتر کر کھل جاتے ہیں اور کہیں برس بھی جاتے ہیں۔ یہ نہیں ہے کہ جب پہاڑوں میں اونٹھا گزر ہو برس ہی جائیں۔

حاصل یہ کہ نہ پہاڑ بخارات کو کھینچتے ہیں نہ اونٹھا وہاں ٹکر کہا کر برضا ضرور ہے ہمیں اسکا انکار نہیں کہ بہ نسبت آبادی کے جنگلوں اور پہاڑوں میں بارش زیادہ ہوتی ہے۔ پہاڑوں کی سی بارش اگر آبادی میں ہو تو سب دیرانہ ہو جائیں۔ حق تعالیٰ اپنے فضل سے محض بندوکی پرورش کے لئے یہ طریقہ مقرر فرمایا لکہ آبادیاں خراب نہ ہوں اور پانی نہروں وغیرہ میں بکثرت جاری رہے۔ اگر ہم کلام ہے تو صرف اس میں ہے کہ جعلت معین کی گئی ہے اس سے مدعا ثابت نہیں ہو سکتا۔

یہاں یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ بارش کے لئے صرف بخارات کافی ہیں یا پہاڑوں پر اونٹھا ٹکر کرنا بھی ضرور ہے اگر ٹکر کہانی کی ضرورت ہے اسوجہ سے کہ پہلے وہ متفرق رہتے ہیں اور جب ٹکر کہانی کی وجہ سے راستہ نہیں ملتا تو وہ جمع ہو کر گز جاتے ہیں تو چاہئے کہ بارش صرف پہاڑوں میں ہو کرے۔ حالانکہ وسیع میدانوں اور سمندر میں جہاں کوسوں پہاڑ نہیں ہوتے ہیں برابر بارش ہو کرتی ہے۔ اور اگر پہاڑوں کی

ضرورت نہیں ہے تو ملک مصر میں بارش کیوں نہیں ہوتی حالانکہ دریا کے قریب ہے
اور ایسے مقامات میں بارش بکثرت ہو کرتی ہے۔

سہان یہ امر بھی قابل بحث ہے کہ اگر عرب میں ریگستان کی وجہ سے
بخارات کی تولید نہ ہوتی ہو تو دریائی بخارات جو ہوا کے ذریعہ سے دور دور جا پھرتی
چاہئے کہ وہاں کے پہاڑوں پر گر کر کہا کر بکثرت برسین جیسے مصری بخارات وسط افریقہ
میں پہاڑوں کے سبب سے برستے ہیں اسلئے کہ ملک عرب کو تین طرف سے دریا
محیط ہے اور پہاڑ بھی اس ملک میں بکثرت ہیں۔

شمس الضحیٰ میں لکھا ہے کہ پیردین بارش نہ ہونے کی وجہ یہ ہے کہ ملک
بحر سے قریب ساحل سے بخط متوازی واقع ہے۔ یہ عجب بات ہے کہ ساحل سے
قریب ہونا تو بکثرت بارش کا سبب ہے چنانچہ اسی کتاب میں یہ بات لکھی ہے
پیرپیردین وہی قرب قلت بارش کا سبب کیوں ہو رہا ہے۔

اگر جغرافیہ کی مسموکتوں میں غور کیا جائے تو اکثر مقامات ایسے نکلیں گے
کہ قواعد کلیہ عقیدہ ہاں چل نہ سکیں گے اور یہ بات معلوم ہو جائیگی کہ یہ سب امور
حق تعالیٰ کی مشیت اور ارادہ سے ہوتے ہیں وہ فاعل مختار ہے اپنے کاموں میں
کسی سبب کا محتاج نہیں چاہے سبب پیدا کر کے کسی چیز کو وجود میں لائے چاہے مٹائے
حاکم تمام اوس کی ملک ہے جیسا چاہتا ہے تصرف کرتا ہے کسی قاعدہ کا
پابند اور کسی چیز میں الجھو رہا نہیں۔

(۱۵۱) اگر زمین میں کشتی ہو تو کوئی جہاڑ بڑا نہ پرندہ اور تانہ و جوان
اوہتا نہ کوئی چیز زمین سے جدا ہو سکتی اسلئے کہ ان میں سے کسی میں ایسی طاقت نہیں

کہ زمین کی بے انتہا قوت کا مقابلہ کر سکے۔

(۱۶) اگر زمین میں کشش ہوتی تو پانی بہ نہ سکے اسلئے کہ ہر جزو زمین کا اپنے جزو و مقارن آب کو کشش کی وجہ سے نیچوڑیگا اور دوسرا جزو اسکو بسبب بعد کے پہنچ سیکگا ورنہ ترجیح مروجہ لازم آئیگی اس سبب سے کل اجزا پانی کے اپنے مقاموں میں ٹہرے رہیں گے جس کا نتیجہ یہ ہوگا کہ ایک بارش میں تمام زمین غرقاب ہو جائیگی۔

(۱۷) مفصل الافلاک میں لکھا ہے کہ زمین کی سطح قریب چوتھائی حصے پانی کے تلچہ چھپی ہوئی ہے پس اگر زمین اپنی محور پر نہ گھومتی تو قوت جاذبہ جو تمام گرد زمین کے ابعاد متساویہ میں اس کے مرکز سے برابر تاثیر رکھتی ہے۔ البتہ پانی کی سطح کو ایک چلنے کرہ کی شکل پر مطلع کر دیتی آتے۔

حاصل اسکا یہ ہوا کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے قوت جاذبہ میں کمی پانی پر اثر نہیں کر سکتی اسی وجہ سے پانی کروی شکل پر نہ پا چا نیچوڑا سمین لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اوز سطح ہے اور خط استوار کے گرد پیش پور لاہو ہے اور زمین کی قطر کی نسبت بھی لکھا ہے کہ محور پر حرکت کر نیکی وجہ سے وہ خط استوار پر پھولی ہوئی ہے چنانچہ خط استوار کا قطر قطبین سے ۳۵ میل بڑا ہے۔

اس تقریر سے واضح ہے کہ زمین کی قوت کششی نہ اپنے اجزا کو روک سکتی ہے نہ ان اجزا کو جو اس سے متصل ہیں بلکہ خارجی حرکت کی قوت کششی کو قوت ذاتی پر غالب ہو جاتی ہے۔ جس کی وجہ سے زمین کے اور پانی کے اجزا خط استوار پر پھولے ہوئے ہیں۔

اہل دانش غور کر سکتے ہیں کہ ایسی ضعیف قوت کشش لاکھوں کوس سے آنتا
کی جسامت پر اثر ڈالنا اور وہاں اوسکو کھینچنا کس قدر قابل توجہ ہے۔

غرض جن لوگوں نے کہ زمین کی محوری حرکت سے خاکی اور آبی اجزا کا
خط استوار کی جانب آجانا اور وہاں اوس کا مقدار بڑھ جانا تسلیم کر لیا ہے انہیں کے
مسئلہ پر زمین کی کشش باطل ہوئی جاتی ہے کیونکہ نزدیک کشش نکڑا اور دور کی چیز کو کھینچنا
عقل سے دور ہے چونکہ زمین کی حرکت کا ذکر آگیا ہے اس لئے مختصر سی بحث اس
مسئلہ میں بھی کیجاتی ہے۔

مقتلح الافلاک میں لکھا ہے کہ فرض کر دو کہ زمین ساکن ہے اور اوسکے
گرد اگر وسط آب کر دی ہے پس اگر زمین ایسی حالت میں اپنی محوری گردش لگے اور اوس حرکت
میں مداومت کرے تو نتیجہ یہ ہوگا کہ جملہ گہنجر ایک سنج بجائے محور کے ایک چوڑے حلقہ
نولادی کے دوسرا خونین ڈلے اور اوس حلقہ کو زور سے چکروے تو وہ حلقہ سورا
پاس چوڑا اور چٹا ہو کر درمیان سے اٹھتا جاتا ہے اور کب بڑھتا جاتا ہے اس طرح
زمین بھی قطبین کے پاس چٹنی ہو گئی ہو اور وسط میں اٹھ جائیگی۔ اس تقریر سے واضح ہے
کہ زمین محوری حرکت کی وجہ سے خط استواء کے قریب پھول گئی ہے۔ اور دوسرے
مقام میں لکھا ہے کہ پانی خط استواء کے قریب چلا آیا اس دلیل کا مقتضی یہ ہے
کہ اصل وضع میں پانی پوری زمین کو گہرا ہوا تھا اور حرکت کی وجہ سے خط استواء
قریب ۵۳ میل پھول گئی ہے۔ چنانچہ اس مقدار میں پھولنے کی تصریح کی ہے۔
یہ بات ظاہر ہے کہ اصل وضع پر زمین کا حرکت کرنا ممکن نہیں ہے
کہ کہہ آہ اوسکے ساتھ حرکت نہ کرے اور جب حرکت کی وجہ سے کہہ لاکھوں

ضرور ہو تو خط استوا کے پانی کا عمق بہ نسبت قطبین کے تیس چالیس میل اور عمق سے ہر طرف زیادہ ہونا چاہئے جو اصل وضع میں تھا اسلئے کہ جب صرف زمین کے خط استوا کا قطر ۳۵ میل بڑا ہو تو اس کے ساتھ جب کرہ آب کا بھی قطر لیا جائے تو ضرور تخمیناً ساٹھ میل بڑہ جائے گا اسلئے کہ کرہ آب کل زمین پر محیط اور مثل فرض کیا گیا ہے اور جب خط استوا کی طرف تیس چالیس میل چڑھے اسے تو قطب کی جانب اور سیقدر پانی کی کمی ہونا چاہئے اس صورت میں غالباً قطبین کی زمین نمایاں ہوگی حالانکہ وہ خلاف واقع ہے۔

غرض وسط کرہ کا پہلونا حرکت محوری کی وجہ سے مسلم ہو تو چاہئے کہ زمین اگر کہئے تو قطبین کی جانب ہلے حالانکہ معاملہ بالعکس اسلئے کہ بحر اوقیانوس کے چالیس کہا ہے کہ اس سمندر کا نہایت گہرا شمال اور جنوب کی طرف ہے خصوصاً قطب جنوبی چالیس چالیس درجہ تک ہر طرف سے بالکل ڈوبا ہوا ہے اور خط استوا کے قریب آتے ہی زمین ہوتی ہے کہ جس میں دو بڑے وسیع ملک یعنی افریقہ و امریکہ واقع ہیں اور سیقدر زمین کہلی ہوئی ہے جسکو ربع مسکونہ کہتے ہیں خط استوا ہی کے قریب قریب واقع ہے یعنی قطبین کی زمین بالکل ڈوبی ہوئی ہے۔

مفتاح الافلاک میں حرکت زمین پر دلیل یہ لکھی ہے کہ اگر زمین محو پر نہ کہو متی تو سمندر خط استوا کی طرف نہ آتا بلکہ پست زمین یعنی قطبین کی طرف چلا جاتا اور قطبین سے سینکڑوں کوہ تک طغیانی آب سے لندن وغیرہ جزائر ڈوب جاتے آتھے۔

ابھی معلوم ہوا کہ زمین کے گہوٹے کی وجہ سے قطبین کی طرف تہی اور خط استوا کی جانب بلندی پیدا ہوتی ہے پھر نہ گہوٹے کی صورت میں قطبین کی طرف

پستی کہلن سے آجاتی اور سوقت تو کرہ زمین اور کرہ آب میں پوری پوری کر دیتا رہتی
 اور یہ بات ظاہر ہے کہ کرہ میں بلندی اور پستی نہیں ہو سکتی اس لئے کہ
 مرکز سے محیط تک سب خطوط برابر ہوں تو نہ کسی کو اونچا کھ سکے نہ نیچا شاید یہ احتمال اس
 وجہ سے نکالا گیا ہے کہ ہم میں مصنوعی کرہ پر پانی ڈالتے ہیں تو اس کے خط استوا پر سے
 پانی قطبین کی طرف بھی بہتا ہے اس وجہ سے زمین کے قطب کا اسی پر قیاس کیا گیا
 ہو گا مگر یہ قیاس درست نہیں اسلئے کہ ہمارے مصنوعی کرہ پر جو پانی ڈالا جاتا ہے وہ
 اپنے مرکز کی طرف یعنی زمین کی جانب جاتا ہے خواہ قطبین کی طرف سے ہو یا دوسرے طرف
 سے بخلاف کرہ آب کے کہ اس کو زمین کے مرکز کے ساتھ ہر طرف سے نسبت برابر ہے۔
غرض زمین کے گہونے کی صورت میں قطبین کی جانب پستی نہیں ہو سکتی
 وہاں پستی پیدا ہونے لگے۔ بحسب قرارداد حکمت جدیدہ گہونا شرط ہے اور جب
 زمین کا گہونا تسلیم کر لیا جائے تو پانی کا گہونا بھی ماننا پڑے گا اور اس صورت میں
 پانی کی کرہ کے قطبین میں پسچ ہوگی اسلئے کہ وہ بسبب رطوبت کے بہت جلد متاثر ہوتا ہے
 اس صورت میں اگر نمایاں ہو تو زمین کے قطب نمایاں ہونا چاہئے جیسا کہ ابھی معلوم ہوا
 شاید یہاں یہ خیال کیا گیا ہو کہ ممکن ہے کہ صرف زمین اپنے محور پر حرکت کرے اور
 کرہ آب کو وہاں لگے گویہ خیال کیسا ہی ہو مگر اس صورت میں زمین کا خط استوا پر
 پہوننا اور وہاں سے پانی ڈھل کر قطبین پر آ جانا ثابت ہو جائیگا لیکن اس وقت اسکا
 کیا مطلب ہو گا جو اسی کتاب میں لکھا ہے کہ قطبین کے پاس پانی نہیں اور سطح پر
 جب پانی کو حرکت محوری سے متعلق ہی نہیں تو قطبین کی جانب کو کسی چیز ہے جو اس کو
 کر دیت سے نکال دے۔

سمجھ سکتے ہیں مگر یہ ہر پکا ہے کہ پانی کتنے ہی غامض جادے اپنے کردیت
نہیں چوڑا غرض زمین کو حرکت ہو تو قطبین پر پانی سطح ہونے کی کوئی وجہ نہیں۔

اور نیز اسکا کیا مطلب ہے جو لکھا ہے کہ اگر زمین اپنے محور پر نگہبندی تو سمندر خط
استوا کی طرف نہ آنا جب حرکت محوری سے کرہ آب کو ساس ہی نہیں تو سمندر خط استوا کی طرف
کیون آئے اجزا تو اویسکے چولہیں گے جو متحرک ہوا اگر اوس حرکت کا اثر پانی پر بھی ہے
تو چاہئے کہ خط استوا اور اوسکے حوالے ہر طرف سے ڈوبی ہیں حالانکہ کل آبادی اسی
طرف ہے۔

حاصل یہ ہے کہ اگر صرف زمین کو حرکت محوری ہو تو خط استوا پر اور اس کے
حوالی پر آبادی محال ہے اور اگر کرہ آب کے ساتھ اسکو حرکت ہو تو ضرور ہے کہ قطبین
میں آبادی ہو اور یہ دونوں بمشابدہ باطل ہیں اسلئے حرکت محوری زمین کی باطل ہے۔
بکھ تقریر اس تقریر پر بھی کہ اصل وضع میں کرہ آب کو زمین پر محیط اور زمین کو ہر طرف
سے اس کے اندر گہری ہوئے فرض کریں اور اگر یہ کہا جادے کہ جس حالت پر زمین اور پانی اب
میں اسی حالت پر حق تعالیٰ او کو پیدا کیا ہے کہ زمین مثل لنگر دار کشتی کے سمندر میں ٹہری ہوئی
ہے کچھ تو پور پر کھلی ہوئی ہے زمین ہم لوگ رہتے ہیں اور کسی قدر وزن سے ڈوبی ہوئی ہے۔
اس صورت میں نہ اس کے قطبین کو ماننے کی ضرورت ہوگی نہ گردش کی قطعیت کے
پاس چٹنی فرض کر سکی جو تمام کے قطبین فرض کے جاتے ہیں وہاں سوسے اس بلا کی ہے
کہ سمندر منجمد ہوگا بہلا وہاں کی واقعی خبر کون لاسکتے ہیں کہ سطح ہے یا کروہی بان اس خیال سے
کہ منجمد ہے کہ سکتے ہیں کہ شکاف ہونے کی وجہ سے پانی سطح ہو گیا ہوگا۔ اور تعجب نہیں کہ اس سطح ہونے کے
خیال نے جولائی کر کے زمین کی محوری حرکت تک پہنچا دیا ہو اس طور سے

کہ قطبین کے پاس پانی سطح ہے اور فولادی حلقہ بھی قطبین کے پاس چٹا ہوتا ہے اور یہ زمین
یہ ہوتا ہے تو زمین بھی بیچ میں پہولی ہوگی۔ جیسا کہ حلقہ ہوتا ہے۔ اور حلقہ پہولنا حرکت
محوری کی وجہ سے ہے اسلئے زمین کو بھی حرکت محوری ثابت ہے۔

ظاہر ایسا استدلال ٹھیک معلوم ہوتا ہے مگر کسرا تسی ہے کہ اگر قطبین کے
پاس پانی چٹا ہے تو علت اسکی برودت ہے نہ حرکت جو حلقہ میں پائی جاتی ہے۔
غرض استدلال صحیح میں برودت کی وجہ سے قطبین کی طرف پانی سطح مان لیا
جائے تو اس سے حرکت محوری کو کوئی تعلق نہیں اگر کون فرض کیا جائے جب بھی وہ
سطح پر ٹیکا پر لچک دار حلقہ میں جو اثر حرکت پیدا ہوتا ہے اسکو زمین کے ذمہ لگا دینا اور
اسپر ایسا یقین جالینا کہ اسکے خلاف ہرگز ممکن نہیں طرز حکما سے یہ نہایت دور ہے۔
اگر قیاس ہی کرنا تھا تو جیسے زمین مصمت اور ہری ہوئی ہے۔ ویسا فولادی کا ایک
کرہ بنالیتے اور خوب گردش دیکر دیکھ لیتے کچھ پھولتا ہے اور قطبین پر سطح ہوتا ہے
یا نہیں۔

اہل حکمت جدیدہ سے ہمیں یہ شکایت ہے کہ جوابات اپنے فرض کے خلاف ہو
اوسمیں تو بات بات پر مشاہدہ طلب کیا جاتا ہے اور آپ جو دعویٰ کرتے ہیں اوس میں
کوئی بات مشاہدہ کی نہیں ہوتی۔

بہلا زمین کی کریت جو بیان کی جاتی ہے اوسمیں کس قسم کا مشاہدہ ہے اسانہ
معاظین و دربین تو بھی برائے نام پیش کر دیتی ہے یہاں تو دربین کا بھی نام نہیں
ایک کرہ اپنے ہاتھ سے بنا لیکر اوسپر قطبین وغیرہ معین کرنا اور اسکو جامہ جان نما
فرض کر کے تمام جہان کو اس کے مطابق سمجھنا دل لگی کے لئے تو اچھا ذریعہ ہے مگر عرض استدلال

میں وہ کیونکر مفید ہو سکے گا کہ معلوم کہ پانی کے اندر زمین کی کیا کیفیت ہے کر دی ہے
یا سطح اور سمندر کے پار کتنی ہے بس قدر زمین محسوس ہے وہ یقیناً کر دی نہیں جسے کہ اوسمیں
پستیاں اور بلندیاں جو واقع ہیں حد شمار سے خارج ہیں ادا تو کتنے صحرا ہیں روتی اور
بیدائے ناپید اکنا رایسے ہیں کہ انمیں آدمی کا گذر نہیں ہو سکتا اور جہان پہنچ سکتے
ہیں وہ زمین کچھ اتنی نہیں کہ میزان کے ذریعہ سے معلوم کر سکیں صرف اشیاء کی زمین بیل کر در
میل مربع سمجھی گئی ہے غرض ان سب امور سے قطع نظر کہ اوس کی کر دیت
بحس نطن مان لینا مرے مقلد کا کام ہے اور ظاہر ہے کہ علوم عقلیہ میں تقلید
کیا سمجھی جاتی ہے۔

خاتمہ

یہ مباحث جو لکھے گئے اونسے صرف یہ بتلانا مقصود تھا کہ اگر عقل کو جولانی دی جائے تو
حکمت قدیمہ اور جدیدہ میں تقریباً کوئی ایسا مسئلہ ہوگا جس میں عقل کو موقع نہ ملے اور اعلیٰ درجہ
کی تدقیقات فلسفہ کو درہم و برہم کر دے باوجود یکہ ہم نے مباحث مذکورہ میں بسبب استعداد
اپنی عقل سے پورا کام لیا اور تدقیق نظر میں کوئی دقیقہ اپنی دانست میں اٹھا نہ رکھا اس پر بھی خود
ہمارا وجدان گواہی دیتا ہے کہ اگر اپنی ہی عقل سے انہیں دلائل کے روکا کام لیا جائے تو
اوس سے بھی وہ ہرگز الگا کر لیگی اور ہر موقع میں دخل در عقولائے اُن نبی بنائی ویسوں
کو درہم و برہم کر دیگی۔

جو حضرات تصانیف شیخ و شیخ الاشراف و امام و محقق طوسی و محقق دولہ

و صد شیرازی وغیرہ حقیقین پر مطلع ہیں خوب جانتے ہیں کہ ہر موقع میں کیسے کیسے پہلو عقل نے تراشے اور کس کس طرح سے جو امور ثابت کئے گئے تھے اونکار و اور والد کیا جسکا سلسلہ اب تک جاری ہے پہلی ایسی چیز کیونکر اعتماد ہو کہ وہ ہمیشہ راہ راست کہانی
اولیٰ تاہل سے یہ بات معلوم ہو سکتی ہے کہ عقل ایک آلہ ہے جو حق تعالیٰ آدمی کو اس واسطے دیا ہے کہ اس کے ذریعہ سے وہ اپنے ضروری اغراض پورے کرے چنانچہ
اسی کی وجہ سے آدمی تمام حیوانات پر غالب ہے یہاں تک کہ ورنہ بدن اور بڑے بڑے
فوسیل جانوروں کو اس کے ذریعہ سے شکار کرتا ہے بلکہ خود اپنے بنی نوع کو سخر کر لیتا ہے
گویا انکو بھی عقل کا دام پھا کر شکار کر لیتا ہے۔ ہر خندان میں بھی عقل ہوتی ہے مگر باعتبار ملو
عقل کے خفائی درجہ والے بنسبت اپنی فوقانی درجہ کو وجہ حیوانیت میں اگر ان کے شکار ہو جاتے
ہیں جسکے برابر باظہر میں موجود ہیں جو کتب تاریخ و اختلاف مذاہب سے ظاہر ہیں۔

یکھ امر پوشیدہ نہیں کہ جس شخص کی طبیعت میں جو صفت غالب ہوتی ہے
اُسی کے مناسب وہ اپنی عقل سے کام لیتا ہے یہاں تک کہ اوصاف ردیل میں
بھی وہ پورا کام دیتی ہے۔ مثلاً چور چوری کر لیسے تدابیر سوچتا ہے کہ دوسرے کو نہیں
سوجھتیں اسی طرح دنیا طلبی کی تدابیر جو عقلاً سوچتے ہیں مثلاً جھوٹی نبوت و امامت و دولا
وغیرہ کے دعوئی اور بحجب ضرورت تاویلات اور الہامات اور خوابوں وغیرہ
سے مدد یعنی اظہر من الشمس ہیں اس سے بھی ظاہر ہے کہ عقل مثل شیر ایک آلہ ہے جس سے
چاہو دشمن کو مار دیا دوست کو یا خود کشی کیجاسے وہ اپنا پورا کام کر لگی۔

اگر عقل سے انہیں امور میں کام لیا جاتا جو محسوسات سے متعلق ہیں تو مضائقہ
نہ تھا اسلئے کہ ظاہری اغراض ادن سے متعلق ہیں غرابی یہ ہو رہی ہے کہ اس سے

وہ کام لیا جاتا ہو جو اسکے حاشیہ خیال میں نہیں تھا الہیات اور دوسرے عوالم جو
حواس خمسہ سے خارج ہیں اس سے دریافت کئے جاتے ہیں۔ ان امور کی دریافت
اوس سے متعلق کرنا بعینہ ایسا ہے جیسے مادرِ ذنابینا اور بہرہ سے الوان اور اصوات کی
ماہیات اور لوازمِ آثار دریافت کئے جائیں۔ اگر عقل الہیات وغیرہ کیلئے کافی ہوتی
تو حق تعالیٰ انبیاء کو کیوں مجتہد فرماتا۔

اس مقام میں ہمارے سخنِ ادن کو کوئی طرف نہیں جنگو الہیات اور
نبوت اور دوسرے عوالم سے انکار ہے۔ بلکہ ہماری گزارش ادن حضرات کی خدمت میں
ہے جنگو اسلام کا دعویٰ ہے۔ ہم خیر خواہانہ ادن سے ضرور کہیں گے کہ عقل کا جب یہ
حال ہو کہ جو جی چاہے اوس سے وہ کام لے سکتے ہیں تو ایسی چیز پر ہر دسا کر کے خدا
اور رسول کے ارشادات کی تصدیق کو اسکی اجازت پر موقوف رکھنا اور جس بات
کو وہ قبول نہ کرے نہ ماننا یا اوس میں تاویلین کرنا جو درحقیقت ایک قسم کا نہ ماننا
ہی ہے عقل ہی کی رو سے کیونکر جائز ہوگا۔

اسلامی عقیدہ کے مطابق جب خدا و رسول کے روبرو جانا ہوگا اور
اوسوقت کہا جائیگا کہ تم نے عقل لگا لگا کر ہمارے ارشادات کو لغو ٹھہرائے اور انکی
مخالفت کی اور ہم نے قرآن میں صاف سنا دیا تھا کہ مخالفت کا نتیجہ بہت برا ہوگا
اب تمہاری سزا یہی ہے کہ دوزخ میں پڑے رہو تو اسکا کیا جواب دیا جائے گا۔
عقل مند آدمی وہی سمجھا جاتا ہے کہ جب کسی دوسرے شہر کو جانا چاہے
تو وہاں کی آسائشیں چند روزہ کے لئے پہلے ہی سے فکر کر لے پھر جہانِ ابد لا با رہے
اوس سے بالکل غفلت کرنا بلکہ ایسے اسباب قاع کرنا جو ہمیشہ کی تکلیف کے باعث

ہوں کہ عقل سلیم کے خلاف ہے۔
 اب میں اپنی تقریر کو اس دعا پر ختم کرتا ہوں کہ خدائے تعالیٰ ہم سب کو
 ایسی عقل سلیم عطا فرما دے کہ اس سے خدا تعالیٰ اور رسول صلی اللہ علیہ وسلم کی
 خوشنودی حاصل کریں اور اسکے سچے دین کی تائید کر کے دونوں جہان میں مستحق
 تحسین و ثواب ہوں آمین یا رب العالمین۔

قطعیہ تاریخ از تالیف طبع و الا جناب مولیٰ محمد مظفر الدین صاحب المتخلص بمعانی و مضمون

بیان عقل فزا سودمند اہل خرد سن اسکے طبع کا بیاختہ معالیٰ نے	ہے پند نیک فسانہ کے ضمن میں گویا ہے باب ۳۴ روایت کتاب عقل کہا
--	--

ولہ ایضاً

یہ کلام سودمند اہل عقل کہ محلے سال فصلی طبع کا	پند باطن میں بظاہر نقل ہے یہ بہت نادر کتاب عقل ہے
---	--

قطعیہ تاریخ از تالیف طبع و الا جناب مولیٰ عبد المجید و رضا
 المتخلص بمعین کہ از ہر مصرع عش تاریخ می آید

حسن بیفت از ہر شدی انوار اے معین باز برگشت ادخدا	ذرا انوار در کتاب العقل باب ۲۳ اسرار بر کتاب العقل
---	---

* HYDER

ماطرين کی خدمتیں التماس ہے
کہ ملاحظہ کے پیشتر فطنامہ ہمارے اس کتاب کو صحیح فرمالین

فَطْنَامَةُ كِتَابِ الْعَقْلِ

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
معرفت	معرفتہ	۱۲	۱۹	سنے	سنے	۹	۳
مبدأ	مبدائر	۸	۲۲	مگر	مگر چونکہ	=	=
چاند	چانہ	۲	۲۵	اُنزل	اُنزل	۵	۴
قار الذات بھی	قار الذات ہی	۱۲	=	مخالفت عقل	مخالفت	۱۰	=
فی الثبوت	فی الثبوتہ	۱۲	۲۸	دع علیہ سے	دع علیہ کے	۸	۸
مادی	ادی	۵	۲۹	لغو ہو جائیگا	لغو ہو جائیگا	۸	۹
لا تمناع	لا تمناع	۱۲	=	وہم لا	ولا ہم	۱۲	۱۲
الصبر الصغیر	الصبر الصغیر	۱۶	۲۹	اسوجہ	اسوجہ	۱۲	۱۵
اشعاع العین	اشعاع العین	۱۶	۳۰	جاتی ہے	جاتی	۱۶	۱۶
من الصناعة	من الصناعة	۱۸	=	مخالفت	مخالفت مخالف	=	۱۶
حس طرح	حس طرح	۱۴	۳۱	معرفت	معرفتہ	۱	۱۹
شعاعین	شعاعین	۱۹	=	معرفت	معرفتہ	۲	۱۹
سامنے ہوں	سامنے ہوں	۱۲	۳۳	معرفت	معرفتہ	۱۲	=

صحیح	غلط	۲	۵۸	صحیح	غلط	۲	۵۸
ایک لکھ موٹی	موٹی	۱	۵۸	گننے	گونہ	۱۹	۳۷
سمجھ میں آگئی	سمجھ آگئی	۴	=	رکھیں تو	رکھیں	۴	۴۰
نشیب	نسبت	۱۷	=	ہوتی	ہوتی ہوتی	۵	۴۰
وفراز	افراز	۱۸	=	انگوٹھی کے	انگوٹھی	۶	=
بتائیں	تباہیں	۲	۶۰	ایک شبیہ	ایک شبہ	۷	=
منبسط اور محط	منبسط	۱۲	۶۰	مل جائیں	ملے جائیں	۸	۴۱
انقام	انقام	=	=	وہ متوج	تو وہ متوج	۵	۴۳
امیر غریب	امیر غریب	۱۷	=	آواز اڑاؤں	اڑاؤں	۱۱	=
خود ہی	خود بھی	۶	۶۱	متعلق نہیں	متعلق تھیں	۹	۴۶
صوتیں ہیں	صوتیں ہیں	۱۱	۶۲	ہوا کے	ہو کے	۱۴	=
جسکا	جسکا	۱۱	=	بہی ہوا	ہوا	۱۵	=
جن کسی	جس کسی	۹	۶۳	اکادہ	اکاد	۱۳	۵۰
بہرا	خیر لکھو بھی جا دیکھو	۱۱	۶۳	روٹی	روی	۱۷	۵۱
شناؤ ملو قہ میں	مواقف میں	۱۲	=	کیڑے	کیڑے	۷	۵۲
صامتہ	صامتہ	۱۳	=	قوت	قوت	۱۹	=
صموت	صوت	۴	۶۴	ماثلت	ماثلت	۴	۵۴
ہوا جو	ہوا	۱۱	=	سمیع بھی	مسموع	۱۲	=
تفرق و متوج	تفرق متوج	۱۵	=	تاکہ	اور بھی دیکھو تاکہ	۸	۵۷

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
کر سکتا	کراسکتا	۵	۸۱	اپنی کے	اپنی کے	۴	۶۵
ٹھڑی	تیرڑی	۸	"	اشیائین	اشیائین	۱	۶۶
بناسکتے	بتاسکتے	۴	۸۳	آخر	آخری	۵	"
اسیوجہ	اسوجہ	۱۲	"	پہر	ہر	"	"
ان	اس	۱۴	۸۴	وہ تو ہوا	وہ ہوا	۱۹	"
اور ذہن	ذہن	۱۸	"	کہہ ران	ہر آن	۱۵	۶۸
حکما کے نزدیک	نزدیک حکما	۱	۸۵	ہم بھی	ہم	۷	۶۹
واجحکم	وجحم	۱۵	۸۶	کچھ	کچھ	۹	"
جس	جس	۵	۸۷	کسی	کس	۷	۷۰
کیا	گیا	۱	۹۴	کہ اوسکا	اوسکا	۱۶	"
ستے	ستے	۱۰	"	ذوات	ذوات	۱۰	۷۴
محسوسات	محسوسات	۱۴	۹۵	صورتوں	صوتوں	۱۶	"
جس	جس	۷	۹۶	صورتوں میں	صورت میں	۴	۷۶
اس صوبہ میں سب	سب	۳	۹۷	نہوگی	نہوگا	۱۵	"
اپنے ہی	اپنے	۱۵	"	اگر انفعال	انفعال	۴	۷۷
جس	جس	۳	۹۸	کیفیت	کیف	۶	"
اقلا ۲۹۲ میں	اقلا	۷	"	بمسمع	بمسمع	۱۲	۷۸
پہر اوسکے	پہر اوسکے	۱۲	"	ذہن میں	ذہن	۹	۷۹

صحیح	غلط	۲	۳	صحیح	غلط	۲	۳
ہی پر	ہی	۱۶	۱۲۶	روی	روی	۱۴	۹۸
کہہ گئے	کہہ دین	۱	۱۲۷	نہو تین	نہو تین	۱۶	۱۰۱
مگر وہ	تو وہ	=	=	اور چلے	اور چلے	۱۶	۱۰۳
مین تار	ہر تار	۱۹	=	قوی جوانی	جوانی	۵	۱۰۴
موجود	موجو	۱۰	۱۳۰	وغیرہ موقوف	وغیرہ	۷	=
ہو	نہ ہو	۱۰	۱۳۲	سب طے	طے	۱۲	=
الموجودیت	بالموجودیت	۱۱	=	روحانی	جانی	۱۴	=
مقولہ	معقولہ	۱۶	=	اوسین بستے	بستے	۲	۱۰۶
اوسکی	اوسکو	۱۲	۱۳۳	مینلاس	مینلاس	۴	۱۰۹
اوسکی	اوسکو	۱۴	=	یورش	پورش	۶	۱۱۲
جوظاہر ازانند	جوزائد	۱۹	۱۳۳	ذرات	ذرات	۶	۱۱۳
ہو	ہوا	۱۷	۱۳۵	اسطوانین	اسطوانین	۲۲	۱۱۳
نبی	نبی	۱	۱۳۷	زواہج	زواہج	۵	۱۱۶
جنگل منشا	جنگا	۴	=	اصول	وصول	۱۷	=
اور اوسکو	اور کو	۷	=	یورش	پورش	۹	۱۱۷
حسن	حسن	۹	=	اونکو بھی	اونکو بھی	۹	۱۲۵
حساس	جساس	۱۱	=	تحلیلی	تحلی	۷	۱۲۶
عرض	غرض	=	=	ہے کہ	ہے	۱۵	=

صفحہ	ک	غلط	صحیح	ک	غلط	صحیح
۱۳۷	۱۷	ذولنون	ذولون	۱۸	۱۴۲	وجودمین
"	۱۸	مقتدی	مفتدی	۱۰	۱۴۳	ایجابی تو
۱۳۸	۵	ذہسی	ذہنی	۱۹	"	وجوب با
"	۸	بھی	ہی	۱	۱۴۴	کہ معقولات
۱۳۹	۱	خوداوسکے	اوسکے	۱۶	"	تقرر درجہ
"	۷	اکثراونکے	اونکے	۱	۱۴۵	وتقرر
"	۸	کلی وجود	کلی کا وجود	۳	"	شخص نہیں
"	۹	پروہ	پرتوہ	۸	"	عدم بحث
"	۱۱	مین حیث	من حیث	۶	۱۴۶	ماہیات
"	۱۲	مین ہی	مین بھی	۸	"	وہ وجود
۱۴۰	۳	ظاہر ہے	جس سے ظاہر ہے	۱۶	"	یتا ہے
"	۶	اسلئے	اسلئے کہ	۱۸	"	عدم بحث
"	۱۴	ہو تو	نہ ہو تو	۲	۱۴۷	عدم بحث
۱۴۱	۱۸	کر ہی کیا	ہی کر دیا	۶	۱۴۸	ذہین مین
۱۴۲	۲	اثبوت	ادرثبوت	۸	"	جو اس
"	۸	کسی	کہ کسی	۵	۱۴۹	مثال
"	۱۳	درجہ کا	درجہ کا ہو	"	"	کے
"	"	بعد ہو	بعد ہوگا	۱۲	۱۵۰	مفروض

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
اتصاف ہے	اتصاف	۱۳	۱۵۹	سے کہ	سے کہ	۱	۱۵۱
ہین کہ	ہین	۵	۱۶۱	باقی	باقی کے	۱۰	۱۵۲
صورت	اور صورت	۷	۱۶۲	اجزاء	یا اجزاء	۱۲	"
امکان ہوگا	امکان ہوگی	۸	۱۶۳	موجودہ	موجود	۹	۱۵۳
بالتبع ہوں	بالتبع ہو	۱۲	"	متکثر ہے	متکثر ہیں	۱۳	"
ہی میں ہوگا	نہیں ہوگا	۱۴	"	لازم ہی	لازم ہے	۱۶	"
جیسا کہ	جیسا	۹	۱۶۴	طرف	صرف	۱۷	"
جو مبنی	مبنی	۱۰	"	اثر ہے	اثر ہے	۱۷	۱۵۴
تقرر	تقرر	۱۸	"	معنی رابطی	معنی رابطی	۷	۱۵۵
عرضی	عرض	۴	۱۶۶	اسلئے کہ	اسلئے	۹	"
وجود پر	جو د پر	۶	"	وجود میں	وہو د میں	۱۵	"
اوکاتب	اورکاتب	۱۴	۱۶۷	انتزاع	شرع	۱۹	"
خواص	خولص	۱۵	۱۶۸	موجودہ ہوگی	موجود ہوگی	۱۷	۱۵۶
نظاہر	بہ ظاہر	۱۹	"	ہوا کہ	ہوا	۵	۱۵۸
ہو رہا	ہور	۲	۱۶۹	ہو	نہ ہو	۱۲	"
ہوا	ہوا ہے	۱۳	۱۷۱	کسی طرف میں	کسی طرف میں	۱۶	"
سرآمد	برآمد	"	۱۷۲	کی طرف	کی طرف	۴	۱۵۹
ہو	ہوا	۲	۱۷۵	وجود و اتصاف	وجود و اتصاف	۸	"

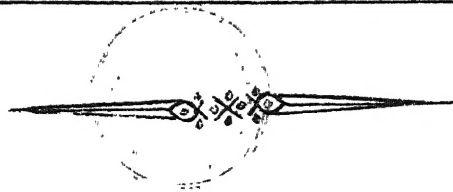
صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
اشرف	شرٹ	۷	۱۸۸	نہیں	نہو نہیں	۷	۱۷۵
موجودات	وجودات	۱۱	"	بھی نہیں	ہی نہیں	۱۵	"
عدم الاولیۃ	عدم اولوتیۃ	۱۷	"	ہیں	نہیں	۱	۱۷۶
فصول سے بھی	فصول سے	۲	۱۹۰	بنفہ	بنفہ	۶	۱۷۸
آئیے	آئیے	۱۵	"	ذات موجود	ذات وجود	۱۸	"
ادرجب	ادرجب	۱۶	"	وجود پر	موجود پر	۱۱	۱۷۹
کہنے میں	کہتے ہیں	۱۹	"	وجود	موجود	۱۲	۱۸۱
باقی	باقی	۲	۱۹۱	موجود کے	موجود کے	۱۳	"
با اشتراک	با اشتراک	۵	"	جسم بیض	سلم بیض	۲	۱۸۲
منشا	منشاء	۱۰	"	حیث ہی میں	حیث میں	۵	"
مفرق	مصرق	۱۴	۱۹۱	منتہی ہے	منتہی نہیں	۱۹	"
مقوم	مفہوم	۲	۱۹۲	وجود جو	وجود جو	"	"
معلول	معلوم	۱۳	۱۹۳	ہاں وہ	ہاں ہووہ	۵	۱۸۳
معلوم ہوا	معلول ہوا	۱۴	"	من الوجہ	من الوجود	۱۰	"
ہینا	ہتہنا	۱۹	۱۹۷	من نفس	نفس	۱۱	"
کہا جائے	کیا جائے	۱۴	۱۹۹	عن ذاتہ	عن ذائۃ	۱۴	"
جنا	جنبنا	۱۳	۲۰۱	لما بنیتہ عن	لما بنیتہ عن	۱۵	"
سبباً	سبباً	۴	۲۰۲	حاصر	حاضر	۹	۱۸۵
				دلیل	رلیل	۱۲	۱۸۶

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
سراب	شراب	۸	۲۲۸	توغا	توغا	۶	۲۰۲
خود کو	کون خود	۱۲	"	وجوہ	وجود	۱۲	"
دیکھنا	دیکھا	۲	۲۳۰	وجود ہی	وجود بھی	۱	۲۰۳
پڑتا ہے	پہرتا ہے	۷	۲۳۱	(۲)	(۳)	۱۲	"
کہنچنا	کہنچتا	۱۲	"	کہنے میں	کہتے میں	۲	۲۰۴
وہ خبر	وہ چیز	۲	۲۳۲	اونہوں	اوموں	۸	۲۰۵
شبہ	شبیبہ	۱	۲۳۵	وعدم صدور	عدم صدور	۱۹	"
یہ اچھے	اچھے	۴	"	اور اگر	اگر	۱۶	۲۱۲
خدا کے تعالیٰ	نہا کے تعالیٰ	۱۵	"	موجب ہونا	موجب ہوتا	۳	۲۱۳
بارا	بارا	۱۷	"	مقید	مفید	۹	۲۱۴
نہ ہو	نہ ہوا	۲	۲۳۶	بدوام	بدوام	۸	۲۱۶
پہرنے	پہرنے	۱۰	"	نہ ہوں تو	نہ ہو تو	۹	۲۱۷
ہوگا	ہوگا	۱۶	"	یا بشرائط	بالشرائط	۵	۲۱۸
منطقہ	منطعہ بر	۱۸	"	نہو تو	ہو تو	۶	۲۲۱
بہرنے	پہرنے	۱	۲۳۷	ترجیح	ترجیح	۱۰	۲۲۲
جن	حق جن	۲	"	خارج میں	خارج ہیں	۱	۲۲۷
ہے آوے	ہے	۱۲	"	تصویر میں ہیں	تصویریں	۶	"
بہٹ	بہٹ	۷	۲۴۰	اور یہ	اور اور یہ	۹	"

صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط	صحیح	غلط
منع	منع	۱۶	۲۵۷	اپنا	پنا	۴	۲۴۱
دیکھئے	تیکھئے	۱۷	=	جب	سے	۸	=
جس قدر	حسن قدر	۱۰	۲۵۸	کمزور	کمزور	۱۱	=
کمال	کہاں	۱۹	۲۵۹	کے من	کی س	۱	۲۴۲
سمندرون	سمندرو	۱۰	۲۶۰	اسی وجہ	اس وجہ	۴	۲۴۵
بہری	بہرنی	۱۷	۲۶۱	نہو سکتا	نہیں ہو سکتا	۲	۲۴۶
ہونا ہے	ہوتا ہے	۴	۲۶۲	ہے تو	ہے	۹	=
رسالہ	رستالہ	۱۲	=	جائز ہیں	جائز ہے	۸	۲۴۸
حرکت	حرکت	۸	۲۶۳	پانی	پانی حد	۴	۲۵۰
نو	تو	۳	۲۶۴	ایسا ہی	ایسا بھی	۱۶	=
خوشی	خوشی	۹	=	سوراخوں	سورخوں	۱۶	=
توجہ تھی کہ	توجہ تھی	۱۳	=	عقیدت	عقیدات	۱۴	۲۵۲
کرتے	کرنے	۱۴	=	ہوتا ہے	ہوتا	۸	۲۵۳
لوازم	یوازم	۱۸	=	بوجھا	بوجھا	۹	=
جزو	جزو	۱۹	=	ہی	سی ہی	۱	۲۵۴
تا کہ	تا کہ	۱۱	۲۶۵	جو ہتھیلیوں	ہتھیلیوں	۴	۲۵۶
حکمائے	حکما	۱۴	=	پر ہوتا	بہر ہونا	۵	=
قرب	فرو قرب	۱	۲۶۶	زمین کو	زمین	۵	۲۵۷

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
چار روز	روز	۱	۲۷۶	لئے بھی	لئے	۱۱	۲۶۶
دوری ہے	دوری	۱۵	۲۸۰	اون	دن	۱۵	۲۶۷
طغیانی	طغیانی	۱۶	۲۸۱	بین الاثبات	مین الاثبات	۱۶	۲۶۷
اپنی	اپنی	۱	۲۸۲	کہ ان	کے ان	۳	۲۶۸
اپنی	اپنی	۴	۲۸۲	دور	کیونکہ دور	۹	۲۶۹
کنچ	کنچ	۹	۲۸۲	جانتا ہے	جانتا ہے	۴	۲۷۰
کنچتا ہے	کنچتا ہے	۶	۲۸۳	اور	یور	۱۵	۲۷۱
العباد	العباد	۱۶	۲۸۳	ہین	زیادہ ہین	۱۹	۲۷۲
بتلانے	بتلانے	۱۱	۲۸۵	کرلین	نہ کرلین	۷	۲۷۳
ابھی	معلوم ابھی	۱۷	۲۸۶	آزادین	آزادین	۱	۲۷۴
قابل	قابل	۱۶	۲۸۶	تہا منے	تہا منے	۲	۲۷۵
پہنکین	پہنکے	۱۷	۲۸۹	بنائی	بنائی	۷	۲۷۶
کش پر کیونکر	کیونکر	۱۷	۲۹۱	ہی	بھی	۳	۲۷۷
لوہے	رہے	۱۹	۲۹۲	لڑ کوئی	لڑ کوئی	۱۱	۲۷۸
اسی	اوسی	۵	۲۹۳	اور	او	۱۸	۲۷۹
سن	س	۱۲	۲۹۴	نہ کسی	کسی	۱۰	۲۸۰
ربانی	ربانی	۱۹	۲۹۵	خدا کے تعالیٰ	خدا کے تعالیٰ	۱۹	۲۸۱
قسم	جسم	۲	۲۹۶	عالم سے	عالم میں	۴	۲۸۲

صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ	صحیح	غلط	صفحہ	صفحہ
بدامتہ	بداتہ	۳	۳۱۳	گو	گڑگو	۳	۲۹۷
یہ ملک	ملک	۸	۳۱۳	جاست کو	جاست نکر	۸	۲۹۸
ہو	ہوتی	۲	۳۱۵	اعتبار	افتیاری	۶	۲۹۹
استوا	استوار	۱۲	=	قابو	قابون	۱۵	۳۰۰
"	"	۱۴	=	اجتباس	اغتباس	۱۱	۳۰۱
اوسے	اوسے	۱۷	=	اوسکو	تواو کو	۱۱	۳۰۲
استوا	استوار	۱۹	=	محبہ	محبہ	۱۵	۳۰۳
"	"	۲	۳۱۶	ہین	مین	۱۷	=
تقریر پر	تقریر پر	۱۱	۳۱۹	شمس	سمس	۱۲	۳۰۴
ڈوبی	ڈوبی	۱۳	=	چڑھنے	چڑنے	۱	۳۰۶
غرض	فرض	۱۳	۳۲۰	شکس	زمین کس	۱۳	۳۰۷
تیرے	مرے	۷	۳۲۱	اور	اوس	۶	۳۰۸
رہنما ہے	رہنما ہے	۱۸	۳۲۳	منطقہ	منطقہ	۳	۳۱۱
باز	باز	۱۹	۳۲۴	منطقہ	منطقہ	۶	=
یک				بعدہ	بعد	۱۹	=



اَحْلَان

اہل اسلام کو بشارت ہے کہ کتاب انوار احمدیہ مؤلفہ مصنف ^{بنا}
 ہمارے مطبع میں موجود ہے۔ اس کتاب میں نبی کریم صلی اللہ
 علیہ وسلم کے فضائل اور درود شریف کے تفصیلی فوائد اور صحابہ ^{وغیرہ}
 اکابر دین کے وہ آداب جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے متعلق ہیں
 اور بعض ضرور مباحث جس میں آجکل اختلاف ہو رہا ہے معتبر
 کتابوں سے مدلل بدلائل عقلیہ و نقلیہ لکھے ہیں۔ اگر اہل اسلام
 خصوصاً اہل سنت و جماعت اس کتاب کو دیکھیں تو معلوم ہوگا
 کہ اس زمانہ میں اس کتاب کی کس قدر ضرورت ہے افادہ عام کے
 لحاظ سے قیمت بھی اسکی بہت کم یعنی صرف ایک روپیہ رکھی گئی ^{فقط}

المحلن رکتون جی محمد عبدالرحمن فہر مطبع